دراســات

في

الميتافزيقا

تأليف

الدكتور محمد توفيق الضوى

دراســات

فى

الميتافزيقا

قائمة المحتويات

*****

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ولما تحددت لى المعالم ، وغدَت المثاليـة مذهبا لكنـى لـم استنفر المذاهـب الأُخَر ، وبَدا الوجود مبحثَ و ستصوبتُ معه لِداته ، ودَنَا الزمن نظريـة مفضلـة بَيْد أنى شُغلت بغيره . وهكذا صارت النظرة دراسة فى الانطولوجيا اعتقاداً أن الوجـود عامـة تحكمـه مبـادئ عقليـة هـى المقـولات يقوم العقل بالكشـف عنهـا وحصرهـا وتحديدها . وقد يختلف الفلاسفة فى تصنيف وتفضيل هذه المقولات لكنهم يجتمعـون على ضروريتها فى تفسير الوجـود . وثَرِىُ القولِ هنـا هـو " تفسـير الوجـود " لأن التفسير يَحْصِيفُ العقل أداة لـه والجدل منهجـاً ، مثلمـا يَحْصـفُ العلـم المـادة أداة والتجربة منهجاً . وبذلك استحكمنا إلى الرأى أنه إذا كان العلم يفسر الوجود تجريبيـاً بنظرياته ، فالفلسفة تفسر الوجود عقلياً .

تطبق هذه الدراسة ما سَلفَ ذكرهُ منتهجـة الاستنباط والاستدلال ، عاكفـة علـى بيـان أن المقـولات سَند عقلـى لفهـم الوجـــود ، مستصوبة نظريـات الفلسـفة المثالية ، مستنتجة أن المذهب المثالى ليس نائياً فى تجريداته كما زُعِمَ من قبل وإنما هو لصيق بالوقع وثيق بالحياة آخذ بالعلم ، وهذا هو ماهَدَفْنـا إليـه وضمنـاه فـى دُثُـر الميتافزيقا .

د . محمد توفيق الضوى
ثغر الإسكندرية فى
الجمعة ٢٧ رمضان ١٤١٩
١٥ يناير ١٩٩٩

الفصل الأول

طبيعة الميتافزيقا

طبيعة الميتافزيقا

١- ترتكز نهضة الفلسفة فى الأساس على نمو الوعى ومٓا الوعى إلا نشاط عقلى بلغ درجة رفيعة من درجات المعرفة والفكر ، ومنزلة راقية من منازل فهم الوجود والموجود ٠ وعندما يستمر العقل فى إعمال هذا النشاط تظل جذوة وعيه فى الدوام وتذكية فهمه فى الاستمرار ، فتنشأ الفلسفة التى هى فى حقيقتها نشاط عقلى خالص٠ غير أن هذا النشاط لا يحلق فى مفهومات غامضة أكثر تجريدا ، إنما لايصل العقل إلى نشاطه الفلسفى إلا وهو على دراية تامة بقواه التجريدية على استخلاص المبادئ واستيعاب المعرفة العلمية ، ومن ثم يجمع الفيلسوف بين طبيعة العقل الخالص وطبيعة العالم المادى فيبدع مقولاته الناتجة من فهمه التام لطبيعة الجانبين ويُنْشيأ بناءه الفلسفى الذى يضطلع بتفسير الوجود ٠

٢- للفلسفة دعائم أربع هى المنطق والميتافزيقا ونظرية المعرفة والقيم ، نهتم فى هذا البحث بدراسة طبيعة الميتافزيقا ونظرياتها ونبدأ بنشأه المصطلح ومعناه ٠

ترجع نشأه هذا اللفظ حين أُطلق على أحد مؤلفات أرسطو من حيث التصنيف المكتبى وخاصة فى مكتبة الإسكندرية القديمة ٠ وقد أُدرجت موضوعات هذه التصنيفات تحت اسم ميتافزيقا أسوة بالوظيفة التى أقرها أرسطو لهذا العلم ، فقد قدر له أن يكون علماً يهتم بالإجابة عن تساؤلات ليس فى مقدور العلوم الجزئية أن تجيب عنها ٠ وتركزت دراسة هذا العلم حول الصفات العامة للوجود بما هو موجود Being Qua Being ومحاولة الوصول إلى نظرية عامة عن طبيعة العالم ٠ وقد اهتم ارسطو فى هذا العلم بدراسة العالم الطبيعى وتحديد أنواع المخلوقات الطبيعية ، لكنه تساءل عما يمكن معرفته عن الموجود بدون الرجوع إلى تحديد أنواع المخلوقات ٠ وكان هذا الأمر نذيرا بإيجاد أنطولوجيا عامة General

Ontology تهتم بدراستها هو موجود على نحو أكثرتجريدا وعمومية مما هو قائم بالفعل فى حدود العلوم الجزئية المتمثلة فى العلوم الطبيعية والبيولوجيه.

قام أفلاطون فى محاورة السوفسطائى بتفسير طبيعة " الوجود " وعلاقته بأفكار عامة مثل التشابه Sameness والاختلاف difference كما توصل إلى فكرة الموجودات المجردة abstract entities والتى اسماها صوراً forms . أما أرسطو فلم يتعامل مع مثل هذه الموجودات وإنما كان هدفه محصوراً فى نطاق العالم المادى الطبيعى حتى أن وظيفة الميتافزيقا عنده هى الإجابة عن أسئلة تخص هذا العالم وجد أن العلوم الطبيعية لا تستطيع الإجابة عنها . وهذا يعنى أن أرسطو كان يضع تفسيراته فى نطاق العالم المحسوس وليس وسط تجريدات متجاوزة كما فعل أفلاطون [1] .

٣- لاقت الميتافزيقا نقداً شديداً بوصفها علماً لا فائدة منه على يد أصحاب الوضعية المنطقية والتجريبيين فى بدايات هذا القرن . ولكن بالرغم من قوة هذه الحملة فقد ظهر عدة فلاسفة شُغِلوا بها وعَنَوْا بموضوعاتها وكان طموحهم يسعى لاستعادة سيادتها ومجدها فانطلق البحث فى طبيعة الحقيقة وبنائها ، وتحديد مكانة الإنسان فى الكون وعلاقته بغيره من الموجودات الأخرى ، وواجبه نحو خالقه ، وهذه هى الجوانب التى استغرقتها بحوث ديكارت وليبنتز و سبينوزا وكانط وبرادلى وماكتجارت .

٤- يتألف لفظ " ميتا فزيقا " من مقطعين هما فى الأصل كلمتان يونانيتان الأولى " بعد Meta " والثانية " طبيعة phusika " وتصير الكلمة بالعربية " ما بعد

١- D.W . Hamlyn ; Metaphysics , C. U . P . Cambridge , 1987 , P . 4

الطبيعة " ، لكن ليس المقصود من كلمة " بعد " تجاوزاً للعالم الواقعى ، وإنما المقصود بها التعمق وراء الظاهر والنظرة المتأصلة للموضوعات لاستجلاء الحقيقة الباطنة التى لا تقع فى نطاق إدراكنا الحسى وإنما فى دائرة العقل الخالص المتأمل.
إن الوجود الطبيعى المحسوس هو وجود خاضع في الأساس لدراسة العلوم الجزئية " طبيعة ، كيمياء ، بيولوجيا " ، وعندما تجيب هذه العلوم عن تساؤلاتنا فإن الإجابة تنحصر بدورها فى نطاق العالم المادى الذى تعمل فيه ، ولذلك فهى حين تقدم لنا حقيقة ما عن موضوع ما ، فإن الحقيقة هنا تكون تعبيراً عن واقعة ملموسة محسوسة a sensible fact تقف هى الأخرى فى حدود العالم المادى ولا تتجاوزه . لكن هنالك تساؤلات تتوقف عندها هذه العلوم ولا تستطيع الإجابة عنها بينما تقوم الميتافزيقا بهذه الدور وتَحِلُ المشكلات التى لا تحلها العلوم الطبيعية ٠ وبالتالى تتحدد مهمة الميتافزيقا فى كونها لا تبحث عما هو واقعى بالمعنى الحسى إنما تضطلع بالبحث عن الحقيقة Realily وتستهدف الوجود الحقيقى Real الذى لا يظهره الواقع المحسوس وإنما يوجد عالمه وراء هذا الواقع والخبرة الحسية ٠ إن خبرتنا الحسية تضع يدها على ما يمكن تفسيره تفسيرا شرطياً ، بمعنى " أنه إذا توفرت هذه الشروط يمكن أن تحدث هذه النتائج " ، لأن كل خبرة تعتمد على تتابع أحداث معينة فى الزمان بحيث تحدد الأحداث السابقة الأحداث اللاحقة ، وهذا التفسير تتخذه معظم العلوم التى تعتمد على الملاحظة والتجربة ، وهكذا تجتمع خبرتنا الحسية والقانون العلمى معاً حول التفسير الشرطى الذى يهتم فى الأساس بوقائع العالم الجزئية ٠ أما فى الميتافزيقا فالتفسير المستخدم هو التفسير غير الشرطى الذى يعتمد على مقولات معينة تقع خارج حدود خبرتنا الحسية ، وهذا يعتبر فارقاً جوهريا بين طبيعة خبرتنا الحسية وطبيعة الميتافزيقا ، فبينما تنحصر الأولى فى نطاق موضوعات قائمة بالفعل وخاضعة للإدراك الحسى والمادة ، نجد أن موضوعات الميتافزيقا لاتشترط وجود مادة إنما تشترط وجود عقل وإن كانت لاتنكر الواقع المادى ٠

٥- وهنا نأتى إلى تحديد دقيق لطبيعة الميتافزيق فإذا كانت الفلسفة تهتم بدراسة المبادى ، فإن الميتافزيقا تهدف إلى دراسة أعم المبادى ، وتركز حول تعميق معنى الوجود الحقيقى والوصول إلى الحقيقة النهائية Ultimate Reality • وكشف أبعاد ومفاهيم جديدة فى الحياة ، والوقوف على الوجود العام بدلاً من الاهتمام بدراسة جانب جزئى واحد من جوانب الحياة • وبالتالى تتوجه الميتافزيقا إلى المبادئ الكلية العامة وتبتعد عما هو متناهى ، لأن المتناه حاضر وقائم بالفعل ومن ثم فهو جزئى ، وهذا ما دعى المفكر الالمانى كرستيان فولف ١٦٧٩ - ١٧٥٤ إلى تعريف الميتافزيقا بأنها العلم بما هو ممكن مقابل العلم بما هو قائم بالفعل[٢]•

تتجه الميتافزيقيا أيضا نحو مشكلة تميز طبيعتها وهى مشكلة " الظاهر والحقيقة Appearance and Reality ، فالعلوم الجزئية تعتمد على عالم الظاهر وكذلك الأمر بالنسبة لإدراكنا الحسى ، أما الميتافزيقا فإنها تهتم فى الأساس بالبحث فيما وراء هذا العالم الظاهرى وتبحث عن الوجود الحقيقى المختفى وراء المظهر الخارجى ، وهذه نظرة ديكارت واسبينوزا و ليبنتز وبرادلى وماكتجارت • [٣]

٦- يمكننا حصر أمثلة على بعض الأسئلة التى تجيب عنها الميتافزيقاوهى كما يلى :-

- ماهو الوجود الحقيقى المقابل للظاهر ؟
- ما المقصود بقولنا حقيقى ؟
- هل هنالك وحدة تربط كافة الموجودات ؟

---

[٢] - وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د• محمد فتحى الشنيطى ، المؤسسة المصرية العامة • القاهرة ١٩٦٢

[٣] - أنظر تفصيلاً لهذه المشكلة فى الفصل الثانى •

- هل الجوهر هو العنصر المشترك بين جميع الموجودات ؟
- وإن كان كذلك فما طبيعته وما تطبيقاته ؟
- هل تُرَدُّ الموجودات إلى أصل واحد أم أصول كثيرة ؟
- ما طبيعة الألوهية وعلاقة الموجود بها !
- هل هنالك اتحاد بين الذهن والبدن ؟ وهل هنالك تأثير متبادل بينهما ؟
- ما طبيعة الزمان وما طبيعة المكان ؟
- كيف نعرف ؟ هـــل تتم المعرفة عـن طريق الأفكار العامة أم مـن الأفكار الجزئية.

٧- تعد الميتافزيقا كما سبق القول بمثابة نشاط عقلى خالص يتجه نحو العمومية والتجريد ويسعى نحو الوحدة والكلية ، وهو بذلك يسد الثغرات التى يتركها العلم عن الوجود . ولذلك يقوم العقل فى هذا المجال بدور فعال من خلال إضفاء تجربته الداخلية على التجربة الخارجية ، وهو فى نفس الوقت يجعل من هذه التجربة مبدأً ميتافزيقاً أسياسياً . غير أن هذا النشاط العقلى ليس نشاطاً بدائياً تلقائياً إنما هو فى الأساس نشاط مقنن منسق هدفه تكوين بناء عقلى فلسفى منظم ومتسق تحكمه نظريات ومقولات وحُجج تدافع عن النظرية وتبريرات منطقية تؤكد على المقولة ، حيث تؤدى أى نظرية داخل هذا النسق إلى الأخرى من خلال عملية جدليه تجتمع وهذا النظام على تفسير الكون تفسيرا متعالياً Transcendeatal . يرى برين كار أن الميتافزيقا تمثل نشاط الوصف المقولى activity of catigorial description للجوانب الأساسية التى نفكر بها ونسعى للحقيقة Reality .(٤) ويقرر ماكتجارت أن فلسفته تهتم بدراسة الخصائص التى تميز الوجود ككل والموجود من خلال تصورات يفرضها العقل وهو يتتبع الأنماط المختلفة للوجود

٤- Brian Carr : Metaphysics , An Introduction , Macmillan Education , London , 1987 , P . 2.

طبقاً لمبادى الفكر الخالص (٥) وما تلك التصورات إلا مقولات خالصة صارمة يقررها العقل ومن ثم تمثل شروطاً منطقية لفهم الوجود وأساساً لبناء العالم بعد تجريده من الصفات الحسية العارضة • ويحدد لنا ماكتجارت خاصية المقولة فيقول " طالما أن المقولة تعبر عن الطبيعة الأساسية للعقل الإنسانى ، فإننا نؤمن أن الكون ككل يتفق وطبيعتنا ، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه لفظ عقلى ، حيث أن ما هو عقلى هو ما يكون حقيقياً " (٦) ويحدد ماكتجارت مقولاته الأساسية التى تفسر الوجود فيما يلى :-

مقولة الوجود Existence والحقيقة Reality والجوهر substance والكيف qualety والتمايز differentiation والوحدة unity والتطابق المحدد Determineing Correspondendence والذات self والزمان والمكان والمادة Matter والكون Universe •

أما الفليسوف برادلى فيحدد مفهوم الميتافزيقا بأنها معرفة الحقيقة كشئ متميز عن الظاهر وتصور العالم عقلياً (٧) ولذلك يحدد فى كتابة الضخم المسمى (الظاهر والحقيقة) عدة تصورات تشمل بابى الكتاب واسم كل باب بنفس اسم العنوان ، فهنالك مقولات تخص عالم الظاهر مثل العلاقة والكيف والحركة والعلية والأشياء والذات ، وهنالك مقولات تخص عالم الحقيقة مثل الحقيقة والفكر والخطأ و الهو والأنا والتصورية المطلقة والطبيعة و النفس والجسم والخير والمطلق •

٥- McTaggart : The Nature of Existence , Cambridge university press , Cambridge, 1988, Vol. 1 , PP. 44 - 45 .

٦- McTaggart : Studies in The Hegalian Dialectic, C.U. P. Cambridge , 1922 , P.30

٧- Bradley : Appearance and Reality , The clarendon press , Oxford , 1930 , P.1.

٨-	والمقولة تصور عقلى لا تقبل الشك ولكنها تقبل التعديل ويمكنها أن تقبل قضية تجريبية أو أكثر كمقدمات أو بديهيات أولية • فنجد ماكتجارت يبدأ فلسفته بمقولة الوجود ويقرر أن هذه المقولة تقبل قضيتين تجريبيتين هما أن هنالك شيئاً موجوداً لايمكن الشك فى وجوده ، وأن هذا الموجود يختلف ويتمايز عن غيره •

تدل المقولة على معنى كلى عام وشامل ينطبق على الوجود وتُرَدُّ إليه كافة الموجودات • يُعَد أرسطو أول من تحدث عن المقولى بدقة ، وهى عنده تشكل أعم المحمولات التى يمكن إسنادها إلى الوجود ، وحدد مقولاته فى عشر هى الجوهر ، الكم ، الكيف ، العلاقة ، المكان ، الزمان ، الوضع الحالى ، الفعل والانفعال • أما كنط فقد جعل المقولة شرطاً ضرورياً لمعرفتنا بالعالم الطبيعى وإدراكنا الحسى ، وتمثل عنده أيضا صورة أو فكرة عامة قبلية لها من الشرعية كى تجعلنا نعتمد عليها فى فهم ومعرفة العالم المدرك • [٨] وهنا يختلف كنط عن أرسطو ، فبينما جعل أرسطو مقولاته أصنافاً أنطولوجية ترد إليها كافة الموجودات ، جعل كنط المقولات ابستمولوجية تعبر عن صور المعرفة وشروطها القبلية .

٩-	قلنا فى الفقرة السابقة إن المقولة تصور عقلى لا يقبل الشك وهذا معناه أننا لا نحكم عليها بالصدق أو الكذب وإنما نحكم عليها بالقبول أو الرفض • ويتحدد معيار القبول والرفض طبقا لرؤية الفيلسوف ومذهبه الفلسفى الذى ينتمى اليه • ولذلك يمكن للفيلسوف أن يقر بقبوله لمقولة فيلسوف آخر أو يقوم بالإضافة والتعديل أو الرفض والتغير بالنسبة لمذهبه الخاص ، لكن إضافته وتغييره لا ينقص من مقولة

---

٨ - انظر :

A . Flew : A Dictionary of Philosophy , Macmillan Press , London , 1979 .

وأيضا مراد وهبه : المعجم الفلسفى •

وأيضا : معن زيادة : الموسوعه الفلسفيه العربية •

الفيلسوف الآخر شيئاً لأن الحكم على المقولة يخضع كما سبق القول للقبول والرفض •

أما بالنسبة لاحتواء المقولة على قضية تجريبية أو أكثر فهذا يعنى أن الميتافزيقا لا تنكر العالم الخارجى المدرك ولا تسقطه من حسابها وتهيم فى تبريرات خالصة بعيدة عن الإنسان والواقع • فإذا كان اهتمام عالِم الطبيعة بتحليل المادة ومعرفه طبيعتها وانقسامها ومكوناتها وتأثيراتها ، واهتمام عالِم النبات بتفصيل عدد أصل الشجرة وفصيلتها وفائدتها ألخ ، فإن الميتافزيقى لا يجذبه التكوين المادى والتحليلات العلمية ، [٩] وإنما قد تكون النظريات العلمية لديه بمثابة مقدمات يبدأ بها افتراضاته • إن الموضوعات المادية تصل إلينا عن طريق الإدراك الحسى فى هيئه معطيات حسية مادية لكنها لا تأتى إلينا بهذه الكيفية فقط ، إذ تحمل معها صفات تميزها وتدخل فى علاقات وتخضع للتغير وتوجد فى زمان ومكان ، وما هذه الجوانب الأخيرة إلا مقولات يتحدد بها الشئ المادى بالضرورة وإن كانت ليست مادية • فنحن لا نستطيع أن نفكر فى شئ ما بدون أن نفترض مسبقاً صفاته التى تميزُه ، وأنه يوجد فى زمان ومكان ويدخل فى علاقات ، وهذه التصورات لا تقوم بها العلوم الجزئية إنما تهتم بها الميتافزيقا فى جانبها الانطولوجى •

وهكذا تنظر الميتافزيقا إلى العالم بوصفه بناءً كلياً معقداً يتركب من مادة وعقل ، ويتألف من أنواع مختلفة من موجودات وموضوعات متباينة • لكنا لانترك هذه الكثرة وتلك الانقسامات بلا تحديد ، إننا نستطيع أن نقوم بعملية تمييز بين الأشياء وصفاتها Properties و جمع وحصر الأشياء فى أصناف وفئات ، كذلك يمكننا أن نفهم طبيعة الأحداث والوقائع والأزمنة ألتى تحدث فيها والأمكنة التى تقع

---

٩ A.R . Lacey Modern Philosophy An Introduction . Routledge and kegan Paul . London . 1982 . P 180

بها ، وهذا كله يعنى إيجاد نموذج كلى يهدف إلى ترتيب مكونات العالم وعناصره داخل مقولات والميتافزيقا هى العلم الذى يقوم بهذه المهمة ٠

١٠- قلنا إن الميتافزيقا علم يسعى للكلية ، والمقصود بالكلية هنا ليس كلية المعرفة وإنما كلية البناء الفلسفى من حيث شموله لمقولات جامعة تفسر الوجود ، حيث يعطيه هذا الشمول خاصية (الكلية) أما إذا قلنا " كلية المعرفة " يصير المعنى هنا هو شمول العقل الإنسانى لكل مناحى المعرفة وهذا مستحيل ، فالعقل الإنسانى مهما بلغ من الرقى فإنه لا يرتفع ليشمل كافة المعارف لأن العقل الشامل بهذا الكيفية هو العقل الإلهى ٠ كذلك لا يحصل أى علم من العلوم الجزئية على ذلك الكمال المعرفى التام لأنه فى المقام الأول يفسر جانباً واحداً فقط من جوانب الطبيعة وثانيا لأن قوانين العلم احتمالية قابلة للتغير ٠

وعلى الرغم مما يثيره لفظ (كلى) فى ذهننا من أبعاد تعبر عن اللانهائية inifinite ٠ إلا أننى أرى أن اللانهائية ليست من سمات الطبيعة البشرية والعالم المادى على السواء ، حتى لو تمادى العقل فى استنتاجاته المستمرة التى يخيل لنا أنها لا تنتهى ، مع أنها فى الحقيقة سوف تنتهى بالضرورة وتتوقف عند حد معين ؛ وهذه الخاصية من المقومات الأساسية التى تميز الكائن الحى والأحداث ، فالإنسان متناه بطبيعته وكذلك الأحداث ٠ يمكننا أن نقول على سبيل المثال إن هذا الحدث لانهاية له andless ولا نقول إنه لا متناه ، لأن مالانهايه له سوف ينتهى فى وقت ما ، وبناء على هذا لا يمكن أن يكون الكلى لا متناه لأن (الكلية) من طبيعة البناء الفلسفى من حيث شموله وليست من طبيعة العقل الذى ابدع هذا البناء ٠

إذن الكلية فى الميتافزيقا ليست شمول المعرفة وإنما تعنى ببساطة ما يتسم به البناء الفلسفى من شمول واكتمال ، حيث يكون هذا البناء مؤلفاً من نظريات

معينة تفسر الوجـود وتنطـوى النظريـة علـى مقـولات وتـبريرات لهـذه المقـولات .
ويتميز هذا البنـاء بأنـه يعكس رؤيـة الفيلسـوف الذاتيـة ونظرتــه لطبيعــة الوجــود والمعرفة والأخلاق . لكن هذه الرؤية ليست أفكاراً منفصلة غير مترابطة وإنما هـى نظريات متسقة ممنهجة تعبر فى مجموعها عن رؤية فلسـفية كليـة تخـص فيلسـوف مـا .

١١- رأينا من قبل أن الميتافزيقا تبحث فى مبادئ عامة لكـن ألا يمكـن أن تكـون القوانين العامة الخاصة بعلم ما من العلوم هى الأخرى مبادئ عامة ومن ثـم يسـمح هذا بإطلاق لفظ ميتافزيقا على العلوم ؟

الاجابة عن هذا السؤال بالنفى لأنه لايمكن اعتبار القوانين العامة من قبيـل المتيافزيقـا لسببين أولهمـا أن العلـوم تبحـث فـى الجزئيـات والميتافزيقـا تبحـث فــى الكليات وثانيهما أن العلوم تعتمد علـى الملاحظـة والتجربـة فـى العـالم المـادى بينمـا الميتافزيقا نتاج عقلى بحت .

لكن بالرغم من أن القوانين العلميــة العامـة لاتشـكل ميتافزيقـا ، إلا أن كنـط رأى غير ذلك إذ أقر أن هناك أسساً ميتافزيقية للعلوم ، وبين أن الميتافزيقا تحدد لنـا مبادئ أسياسية ضرورية لمعرفـة وفهـم العـالم الطبيعـى ، ورأى أن هـذه المبـادئ لا تعتبر جزءاً من هذا العالم وإنما هى شروط قبلية لقيام العلم وإمكان معرفتنـا العلميـة واليومية على حد سواء .

١٢- يقرر الفيلسـوف فـى الميتافزيقـا وجهـة نظـره الذاتيـة ورؤيتـه الخاصـة فـى مشكلة ما ، فيقوم بالتعبير عن هـذه النظـرة مـن خـلال نسـق محـدد شـامل يتضمـن نظريات تشتمل على مقولات ، وتتأصل النظرية عن طريق اللجوء إلى حُجج معينـه

تؤيدها وتدعمها ، وما الحجج فى الحقيقة إلا تبريرات Justifications ، ومجموع هذه التبريرات يشكل النظرية الفلسفية " الميتافزيقية " ٠

يختلف الفلاسفة عن بعضهم البعض بشأن نظرياتهم فيكون الاختلاف فى طبيعة النظريات التى تعبر عن فلسفتهم ، وفى إقامة الأدلة والبراهين على ما يقررونه ، وفى صرامة وقوة البراهين ، كذلك يختلفون فى المقولات ، فنجد برادلى وماكتجارت فيلسوفين مثاليين ينتميان لمذهب واحد فضلا عن تأثرهما بهيجل إلا أن كلا منهما يستخدم براهين مختلفة لتدعيم وجهة نظره ، كما يتخير كل منهما مقولات ونظريات تميز أحدهما عن الأخر ٠

١٣- ننتقل الآن لمناقشة طبيعة التبرير الميتافزيقى ، ويقصد بهذا التبرير تلك البراهين والحُجج التى يلجأ إليها الفيلسوف للدفاع عن رؤيته الفلسفية الخاصة وتدعيم نظرياته ومقولاته ٠ ويتسم التبرير الميتافزيقى بأربع سمات هى : أنه استنباطى وصورى ولا يمكن الحكم عليه بالصدق و الكذب وليس استدلالاً منطقياً صارماً ونبدأ بالسمة الأولى :-

أ- هناك نوعان من الاستدلال ، الاستدلال الاستنباطى Deductive Inference والاستدلال الاستقرائى Inductive Inference ٠ يقرر الأول إنك إذا سلمت بالمقدمات لَزَمَ أن تسلم بالنتيجة ، أى أن النتيجة متضمنة فى المقدمات وأن المقدمات تعبر ضمنياً عن النتيجة وبالتالى تلزَمُ النتيجة لزوماً منطقياً عن المقدمات ، وتأخذ الرياضة والمنطق لهذا النوع من الاستدلال ٠

أما الاستدلال الاستقرائى فهو منهج تأخذ به العلوم التجريبية ، فالعالِم لا يصل إلى نتيجته باستنباط من مقدمات لها سبق التسليم وإنما عن طريق استقراء

الوقائع المختلفة من الخبرات التجريبية السابقة ، وهو فى هذه العملية يعتمد تماماً على الملاحظة العلمية والتجربة .

مما سبق بيانه نسأل هذا السؤال ، أى نوع من نوعى الاستدلال السابق ذكرهما يتوافق مع التبرير الميتافزيقى ؟

يقترب التبرير الميتافزيقى من الاستدلال الاستنباطى ، وقد استخدم ديكارت وماكتجارت هذا النوع ، فاستخدمه ديكارت فى الكوجيتو المشهور ، وأخذ به ماكتجارت حين صرح أن منهجه الجدلى ومنطقه المثالى يعتمدان على الاستباط فى الوصول الى النتائج .

ب- يتسم التبرير الميتافزيقى بأنه صورى بمعنى أنه ليس مستمداً من عالم الخبرة الحسية أو التجربة وإنما من وضع العقل ، كذلك صورى بمعنى أن التجربة لا تؤيده ولا تنكره ، لكن صوريته ليست صورية مطلقة كمبادئ المنطق ، فمن الممكن أن يقبل التبرير الميتافزيقى قضية تجريبية أو أكثر بشرط أن تتفق والنظرية الميتافزيقية ولا تناقض الحجة الصورية .

جـ- تتميز الحجة الميتافزيقية والتبرير بأنهما لايمكن الحكم عليهما بالصدق والكذب إنما نحكم عليهما بالقبول أو الرفض ، أو الاقتناع بهما أو عدم الاقتناع . وللاقتناع مقومات كثيرة أهمها الوضوح والبساطة والشمول . كذلك تكون الحجة مقنعة عندما تكون مدعمة بمقدمات تزيد من درجة الاقتناع بها .

د- ليست الحجة الميتافزيقية استدلالا منطقياً صارماً ، صحيح أنها تقبل الاستدلال الاستنباطى لكنها لا تتصف بنفس يقين الرياضيات والمنطق ، لأن معيار قبولها كما

سبق القول هو الاقتناع وبالتالى فإن صدقها ليس صدقا مطلقاً لأننا يمكن أن نعدلها أو ننكرها وإنكارها هذا لايؤدى إلى تناقض • وقد سبق لنا القول إنك قد تقبل رؤية فلسفية معينه قبولاً تاماً أو تعدلها أو تضيف إليها أو تنكرها ، لكن قبولك أو رفضك لايؤثر فى النظرية السابقة •

١٤- بناء على ما سبق يتكون النسق الميتافزيقى من نظريات ومقولات ومقدمات ونتائج وحجج ، وهذا كله يسمى محتوى النسق • بعبارة أخرى ينطوى أى مذهب فلسفى ميتافزيقى على تصنيف الموجودات فى مقولات تضم كل مقولة نوعاً متميزاً من أنواع الموجودات ، كذلك يحدد التصنيف العلاقات بينها وصلتها بمعتقدات الرجل العادى ومعطيات العلم المتطورة ،والمقولة هنا تصور أساسى فى خبرتنا بالوجود مثل تَصورات " الإنسان – الحياة – الغائية – الحرية – النفس – الصفه – الصدفة – العلة – الضرورة "[١٠] ، وبهذه الكيفية يتشكل البناء الفلسفى وهو ما نطلق عليه المذهب الفلسفى ، وعندما نصل إلى هذا البناء نكون على وعى تام بقدرة العقل وقوته وتطلعاته وتغلغله فى الوجود • ولقد بلغت قوه العقل عند بعض الفلاسفة حتى دمجوا ووحدوا بين العقل والطبيعة على أساس أن العقل يتجلى فى الطبيعة ، والطبيعة بعالمها العجيب لايمكن إلا أن تكون عاقلة . لقد صار العقل فى الفلسفة بوجه عام والميتافزيقا بوجه خاص هو القدرة على خلق نظام أو نسق من المبادئ الكلية التى تحكم تنظيم الوجود . وكما أن فى الكون نظام كذلك للعقل نظام ، وإذا كان نظام الكون حركياً (ديناميكياً) فان نظام العقل جدلى " ديالتيكى " ، وهذا النظام الأخير لايمكن أن يكون ثابتاً لأن الجدل معناه الحركة الدائبة الساعية باستمرار نحو التقدم والتطور والنمو ، وبالتالى لابد أن يوجد ثمة توافق بين النظامين ، النظام الكونى والنظام العقلى . فإذا كان الكون شاملاً للطبيعة والزمن والموجودات ويسير وفق نظام دائم ، فإن العقل هو القادر على كشف اللثام عن هذا

[١٠] – د. محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى . جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٦ •

النظام وهو فى نفس الوقت يؤكد ذاته ويدعم قدرته الواعية بنمو الوعى الإنسانى ونشاطه المتفاعل مع الطبيعة والكون . ولذلك يصير كل شئ فى العالم معقولاً ، وتصبح للعقل وظيفة معيارية تقوم ، وتنصح وتأمر . ولقد تنبه أرسطو إلى قدرة العقل فأطلق عليه " النوس " وهو أقوم ما فينا ، وهو يجعلنا نفهم ترتيب الصور التى هى فى الوقت نفسه بمثابة غايات ، كذلك رأى ديكارت أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس وبذلك يصير مجال العقل هو مجال النظام والتناسق والترتيب ، وبالتالى يتضمن العقل مبادئ تتيح له فهم الواقع واستيعابه وتنسيقه ، وقد تكون قبلية كما هو الحال فى المقولات وقد تكون تجريبية كما هو الحال فى معطيات التجربة والخبرة. لكن قد لا تستوعب فاعلية العقل كافة الموجودات الواقعية أو تحصيل كافة الأنساق لفهم الوجود، وقد سبق وبينا أن ليس فى قدرة العقل الإنسانى أن يصل إلى درجة المعرفة الكلية.

الفصل الثانى

الظاهر والحقيقة

الظاهر والحقيقة

أولا : طبيعة المشكلة

١- "يدرك المرء فى العالم المعقول مثال الخير بعد عناء شديد ، لكن ما أن يدركه المرء حتى يستنتج حتماً أنه علة كل شئ ، وسبب لكل ما هو خير وجميل فى الأشياء جميعاً وأنه فى العالم المنظور هو خالق النور وموزعه ، وفى العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل " [1] .

هكذا عبر أفلاطون منذ أكثر من عشرين قرنا عن مشكلة من أهم المشكلات التى شغلت الفلاسفة وأقضت مضجعهم ألا وهى مشكلة الظاهر والحقيقة أو الشئ كما يبدو لنا وكما هو عليه فى حقيقته ، فما من عالم أو فيلسوف مثالى أو تجريبى إلا وقد هم باحثاً ومتأملا فى هذه المشكلة حتى رأينا برادلى يُكنى بأنه صاحب كتاب " الظاهر والحقيقة " .

إن الإنسان دائب البحث عن الحقيقة ، مشغول عما يبدو بما لايبدو ، لأن ما يجهله يحيره ويثير فضوله كيما يدركه ويعرفه ، فما يدركه يعرفه ، أما ما لايدركه ولا يعرفه يشغله فيبادر بالبحث عن المجهول ليوصل المحسوس ، ويؤكد وجود المحسوس ليستدل على المجهول ، وبهذا يرضى عقلياً وحسياً أو يجمع بين ما هو ظاهر وما هو حقيقى .

لقد فهم الناس الحقيقة على أنها تناجى فى الإنسان جانبه الوجدانى ، فتثير حفيظته الرومانسية التى تعبر عن المعاناه العقلية من أجل معرفة الحقائق ، وغالبا

---

[1] - جمهورية أفلاطون : ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥ ، الكتاب السابع فقرة ٥١٧ .

ما تكون هذه الحقائق روحية . ولكن تطور هذا الجانب الرومانسى فى الإنسان الى تفكير أكثر سمواً وعقلانية وهو التفكير المثالى ، فصارت الفلسفة المثالية مهتمة بهذه المعاناه العقلية التى تبحث عن الحقيقة •

أما بالنسبة للظاهر فهو معروف للإنسان لأنه يدركه بحواسه ، إلا أن هذا الظاهر صار مشكلة عميقه نتيجة تأمل الإنسان فى الحقيقة . فقد دفعه البحث عن المعانى الخالصة إلى التفكير فى معرفة الواقع المحسوس بعد أن صار هذا الواقع نفسه فيه من الغموض والمجهول ما جعله يتساوى مع درجة الحقيقة .

٢-اهتم بهذه المشكلة الفيلسوف المثالى والفيلسوف التجريبى ، كما اهتم بها أيضاً نفر من العلماء الذين لهم رؤى فلسفية . ولقد نظر كل منهم من وجهات نظر مختلفة ، لكنهم يجتمعون على أن الظاهر مختلف عن الحقيقة ، وأن ما يبدو لنا من الموضوع أو الشئ ليس هو ما يبطنه . لكن بينما يقرر الفيلسوف المثالى أن الحقيقة ليست من طبيعة مادية إنما هى من طبيعة عقلية ، نجد أن التجريبيين والعلماء يرون أن الحقيقة تساوى الظاهر فى الأصل المادى وإن لم تُظهر ماديتها بطريقة مباشرة . فنحن ندرك عن طريق الحواس ونحصل على معطيات حسية Sense date معينة محدودة بطبيعة الحاسة نفسها ، لكن عندما نضع الشئ موضوع الإدراك الحسى تحت ميكروسكوب نكتشف عالماً مغايراً تماماً للعالم الذى ندركه بحواسنا ، إلا أن طبيعة العالم الثانى المنظور بالمجهر ليست مختلفة عن عالم الظاهر المدرك بالحواس ، إنهما من طبيعة واحدة والاختلاف بينهما يكمن فى أن ظاهر هذه الطبيعة يبدو لنا بطريقة مختلفة عما يبدو بها باطنها وتُرد أسباب ذلك إلى جوانب فيزيقية بحتة •

ثانياً : نظرة المثاليين

٣- اهتم الفيلسوف المثالي بمشكلة الظاهر والحقيقة لسببين : أولهما سبب منطقي يقرر فيه أن الكون بناء متكامل من الافكار أو " القضايا " ، وأن الترابط أو الوحدة مبدأ جوهري يجمع بين هذه الأفكار بحيث أن الفكرة التي في أول النسق لها القدرة على أن تطلعنا على الحقيقة التي في نهاية النسق أو البناء ٠ وهذه الوحدة التي بين الافكار تجعل لأي جزء بسيط من أجزاء النسق أهمية كأهمية مجموع الأجزاء طالما أن الجزء الواحد يطلعنا على حقيقة جميع الأجزاء ، فإذا حذف جزء من هذه الأجزاء ، كان التأثير مباشراً على بقية الأجزاء الأخرى ٠ وهنا يقرر الفيلسوف المثالي أن الحديث عن قضية فردية منفصلة عن نسقها العام هو حديث عن معرفة ناقصة تؤدي إلى الوقوع في التناقض والنقص وهما من بين خصائص عالم الظاهر ، لذلك لابد أن يسعى بالفيلسوف لإيجاد ثمة توحيد بين مجموع القضايا والأجزاء ومن ثم فإذا كان حديث في جزء ما فإن هذا الجزء يقودنا إلى بقية الأجزاء الأخرى ، ومن ثم نصل إلى الحقيقة ٠

أما السبب الثاني فهو سبب نفسي يقرر أن طبيعة الروح المثالية بسعيها الدؤوب للبحث عن مثال أو نموزج تحتذي به تحقق نوعاً من التوازي بين العقل ونظام الحياة المادية اليومية بما فيها من خليط مضطرب من الأضداد يزيد حدة الصراع بين المعقول والمحسوس ، أو بين الحقيقي والظاهري . فالحياة تجمع في طياتها بين التقدم والتدهور ، الانتصار والهزيمة ، اللذة والألم ، ولذا يسعى المثالي لكي يواجه مشكلة إثبات أن الكون معقول ومتسق على الرغم من كافة المظاهر المتناقضة . فإذا أقر بمعقولية الكون ، فإنه ينظر إلى هذا الكون نظرة كلية شاملة تجعله وثيق الصلة بالتجربة الإنسانية في أعمق معانيها وبأفعال الإنسان وأمانيه ومُثله العليا ، وبالتالي تجعل الفلسفة المثالية العالم ملائماً لنا حين تشعرنا أن هنالك

رابطة ضرورية تربط بيننا وبين أجزاء الكون كله على أساس أننا نشكل جزءاً هاماً من أجزاء هذا البناء الكونى ، ويبدو هذا جلياً فى فلسفات هيجل وبرادلىوبوزانكيت وماكتجارت ·

وبناء على هذا يتضح أن معظم الفلاسفة المثاليين لاينكرون الظاهر ولا يرفضوه رفضاً قاطعاً ، وهو أمر يختلف عما هو شائع عنهم · وبهذا المعنى لايتناقض الظاهر مع الحقيقة لأن التناقض يعنى تنافر المتقابلين تنافراً مطلقاً ، والبادى من أراء المثاليين أن هذين العالمين يمكن أن يجتمعا معاً ، وبالتالى لانقول إن هنالك انفصالاً بين العالمين بل نقول هنالك تميز بين وجهين لعالم واحد · وإذا حدث أن وجد تناقض ، فإنه لايكون بين الظاهر والحقيقة وإنما يكون فى الظواهر الجزئية حين يتم تفسيرها تفسيراً غير صحيح وتعليلها بما لايتفق وطبيعتها الحقيقية . فأحيانا تبدو لنا الأشياء المادية غير مفهومة ، فلا تبين الطبيعة الحقيقية التى تمتلكها بالفعل وإنما تبدو ظواهرها غير متسقة ولايقبلها العقل ، ولذلك كان على العقل حين يتدخل فى الحكم عليها ألا يكتفى بالتعليل الظاهرى فقط ، بل يقوم بالاستدلال من الظواهر الخارجية على الحقائق الباطنة ، فأفلاطون لم يرفض العالم المحسوس وأقر ليبنتز بحقائق الواقع التى تتغيرواعترف باركلى بضرورة وجود معطيات حسية بوصفها نوعاً من المعرفة ، أما كانط فقد جعل للظاهر أهمية عن الأشياء فى ذاتها ، وطبق هيجل منطقه على التاريخ ، ولم ينكر ماكتجارت الإدراكات الحسية بل أكد عليها بوصفها خطوة أولية من خطوات المعرفة ·

٤- والحق إن تاريخ الفلسفة يشهد بأهمية هذه المشكلة ، ففى الفلسفة اليونانية نجد بارمنيدس يقرر فى قصيدته المعروفة باسم " طريق الحق " The Way Of Truth أن عامة النٰاس يعتقدون أن ما يوجد فى الظاهر هو الحق ولاشئ عداه ، كما يعرض فى قصيدة أخرى بإسم "طريق الظن"

تفسيراً يفيد فيه أن ما يعتقد فيه عامة الناس ليس به صدق ، ولذا يرى أن ما تخبرنا به الحواس ليس الا ظاهراً وما يخبرنا به العقل هو الحقيقة [٢]

إلا أن التمييز الدقيق بين الظاهر والحقيقة يتضح أكثر عند أفلاطون ، فجعل التمييز مرتبطاً بنظرية المعرفة وراح يميز بين ما هو علم وما هو ظن ، فتفكير الرجل الذى يبنى أحكامة على العقل هو تفكير حقيقى ، أما الذى يبنى احكامه على مظاهر فقط فإن هذا يُعد ظناً • ويعطى أفلاطون مثال الشخص الذى يرى الجمال لكن لا يتذوقه فهو فى هذه الحالة لا يحيا وإنما تسير حياته مثل الحلم الذى هو خلط بين الشئ الواقعى والشئ المحاكى ، وهذا هو الظن . أما الرجل الذى يسلم بوجود الجمال فى ذاته ويتذوقه فى ماهيته ولا يخلط بين الأشياء التى تشارك الجمال وبين الجمال ذاته ، فهو شخص يقظ عارف [٣] •

إن هنالك كثرة من الأشياء الجميلة وكثرة من الأشياء الخيرة ، كما أن هنالك الجمال ذاته أو مثال الجمال ومثال الخير • كذلك الحال فى سائر الأشياء الأخرى الكثيرة التى يكون لكل منها مثاله الواحد الذى يسمى ماهيته الحقيقية • إذن فالأشياء الكثيرة عند أفلاطون تُرى ولا تعقل على حين أن المُثل تعقل ولا تُرى • لذلك فالماهية الحقيقية للشئ ما هى إلا فكرة نتأملها ولها وجود مستقل وحقيقة أرفع ، بل هى الحقيقة نفسها • أما الأشياء المادية فإنها تحاكى هذه الحقيقة النهائية.

هكذا يوجد عالم المثل بماهياته الخالصة وموجوداته المجردة من خلف ستار عالم التجربة الحسية • إنه عالم مثالى متميز تأتى منه الحقيقة ، وكلما كان

---

٢ - D . W . Hamlyn : Metaphysics , P . 12 - 13

٣ - جمهورية أفلاطون . الباب الخامس . فقرة ٤٧٦ ٤٧٧

الشئ أكثر تجريداً للفكرة كان له موقع فريد فى الحقيقة • لكن يجب أن نلاحظ أن أفلاطون لاينكر تماماً العالم المحسوس وذلك لأنه يقبل القول بدرجات الحقيقة ، فيقرر أن هنالك مستويين للحقيقة : المستوى الأول هو الوجود المحسوس المتمثل في وجود الموضوعات اليومية الملموسة • فلا يوجد ما يمنع أن نفكر في وجود الأشياء المتمثلة فى الصخور والأشجار والجبال وسائر الكائنات الحسية • غير أن هذا المستوى لا يمثل الحقيقة بمعناها الكامل ، لأن الحقيقة تكمن وراء عالم المحسوسات وتشكل نظاماً مثالياً ، وتتحدد علاقة المثل بعالم الموجودات المحسوسة عن طريق مشاركة المحسوسات فى المثل ومحاكاتها لها • وتتضح فكرة درجات الحقيقة عند أفلاطون حين يتحدث عن أسطورة الكهف التى تبين فى شكل رمزى الصعود من المحسوسات إلى المثل بوصف هذا الصعود عملية تعليم تخص السجناء فى الكهف لأنهم لا يرون إلا الظلال المنعكسة على الحائط المواجه لهم • وهذا يعنى أن الناس الذين يحصرون أنفسهم فى نطاق الظاهر المحض يعتقدون أن مايرونه هو الحقيقة • [٤]

٥- ليس أفلاطون هو الوحيد الذى قال بمبدأ درجات الحقيقة ، بل نجد هذا المبدأ عند برادلى أيضا ، فيقرر أن للحقيقة درجات تعتمد على مستويات الصدق • فاذا وجدت قضيتان أحدهما أكثر اقترابا للحقيقة كانت أكثر صدقاً من الأخرى • وهنا نجد أن البعد والقرب من الحقيقة يسمحان بالتمييز بين حالات الحكم المختلفة • فكلما إقترب الحكم من الحقيقة حصل على درجة أعلى من درجات الصدق أما الحالات التى لا تحصل على صدق لا يمكنها الوصول الى الحقيقة• [٥] لكن

---

٤ - المرجع السابق : الفقرات من ٥١٤ الى ٥١٩ •
انظر أيضاً :
Hamlyn . Metaphysics , P. 13

٥ - Bradley · Appearance and Reality , P. 274 .

ماكتجارت يرفض هذا المبدأ ولايقبل أن تكون للحقيقة درجات • فالشئ لايكون أكثر حقيقته من غيره ، أو قد يقال إن الشئ الذى يبذل جهداً أكبر هو شئ حقيقى أكثر من الذى يبذل مجهوداً أقل . يرفض ماكتجارت هذا المبدأ على أساس أن " الوجود الحقيقى ثابت سواء بذل س مجهوداً مضاعفاً أكثر من ص أو لم يبذل " إن الحقيقة عند ماكتجارت إذن تتضمن كلا من القوى والضعف وبالتالى فإن مبدأ درجات الحقيقة قد جاء فى رأيه نتيجة الخلط بينهما وبين درجات الصدق • (٦) ويرد ثبات الحقيقة إلى مبدأ أساسى لديه هو أن محتوى الحقيقة هو الأرواح spirits فلا يمكن أن يكون الموجود أكثر من الآخر فى روحانيته ، وإنما تتساوى جميع الأرواح وتندرج تحت درجة واحدة •

٦- ونعود لمشكلة الظاهر والحقيقة ، وننتقل إلى الفلسفة الحديثة ونبدأ بديكارت ، لكنا لا نجد لديه تمييزا حاسماً بين الظاهر والحقيقة كما هو الحال عند أفلاطون أو الفلاسفة اللاحقين عليه • فهو لايميز بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، إنما التمييز عنده بين عنصرين يرجع إليهما الوجود بأسره هما المادة والعقل أو النفس والبدن • فالشئ المادى يشغل حيزاً فى المكان وصفته الأساسية هى الامتداد ، أما الشئ العقلى فصفته الأساسية هى الفكر والشعور • وتتصف كافة الموجودات بإحدى هاتين الخاصيتين أو هما معاً ، فالأجسام جميعاً تشترك فى صفة الامتداد ، فإذا اختلفت يكون الاختلاف فى الأعراض كالشكل والحجم والوضع والحركة • كذلك تتفق النفوس فى الصفة الجوهرية التى تجمع بينها وهى صفة الفكر ، فإن اختلفت كان الاختلاف نتيجة تباين الأفكار والأحكام والأفعال الإرادية • ويقدم ديكارت تمييزا بين النفس والبدن على الرغم من معرفته بأن له بدناً يلبسه

McTaggart : The Nature of Existence . vol I . P 4

ويشعر به فيقول " ومع أنه من الممكن أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالا وثيقاً ، إلا أنه لما كان لدى من جهه فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى من حيث أنى لست إلا كائناً مفكراً لا شيئاً مادياً ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم من حيث أنه شئ ممتد غير مفكر ٠ فقد ثبت أن نفسى متميزة عن جسمى تميزا تاماً وحقيقياً وأنها تستطيع أن تكون وأن توجد بدونه " [٧] ويؤكد ديكارت إذن أن معرفتى بالاجسام لاتتساوى مع معرفتى بنفسى حيث أن معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم [٨] . غير أن النفس والبدن عنده يمكن أن يجتمعا معاً فى موجود واحد ، وبالتالى فإن التمييز هنا لا يكون فى الوجود نفسه أو بين وجودين مختلفين وإنما بين خاصتين تميزان الوجود ٠

٧- أما ليبنتز فيرى أن الحقيقة النهائية هى الأرواح أو الذرات الروحية التى يطلق عليها المونادات ، ويكمن نشاطها الفعال فى العقل ، ولذا فهو ينكر المادة ويُعلى من قدر العقل والتفكير [٩] ، فيقرر أن هنالك عنصراً سلبياً فى الذرات الروحية يحول دون وضوح إدراكها . وهذا يعنى أنه كلما رجح الجانب الروحى فى الكائن على العنصر المادى كان أكثر وضوحاً فى إدراكه ولذلك فحقائق العقل هى أسمى وأرفع من حقائق الواقع أو المادة الجزئية ، ومن ثم لابد من التمييز بين حقائق العقل الضرورية الخالدة ، وحقائق الواقع التجريبى الحادثة ، فالأولى لايمكن تصور نقيضها ومن هذه الحقائق مبادئ الرياضة والنطق ، أما الثانية فمن الممكن تصور نقيضها ومنها الحقائق التاريخية وقوانين الفيزياء . إلا أن ليبنتز ينسب حقائق العقل المطلقة الى العقل الإلهى المطلق أما حقائق الواقع فترجع إلى إرادته ، لكن

---

٧ - ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٠ ، التأمل السادس ص ٢٤٠ .

٨ نفس المرجع : التأمل الثانى ص ١١٠ .

٩ - Russell . Problems of Philosophy , Oxford, University press London , 1962 , P 15

يمكن للمرء أن يسعى فى تقوية قدراته بحيث يستطيع أن يصل الى معرفة الحقائق الخالدة . (١٠)

٨- أما بالنسبة للفيلسوف باركلى فإن التمييز بين الظاهر والحقيقة لديه يبدو من خلال تميزه بين المادة والعقل ، فالمعروف أن باركلى يوصف بأنه لا مادى ، ومن ثم لايقر إلا بوجود العقول أو النفوس التى هى سبب وجود كافة الموضوعات. وبذلك يتوقف وجود الأشياء على الذوات التى تدركها حيث يقول عبارته المشهورة " الوجود هو المدَرك " ، وهذا الموقف يقربه من الفلسفة التجريبية ، لكن الإدراك الحاصل هنا ليس إدراك المحسوسات وإنما هو الوجود المدرك عن طريق العقل فالأشياء التى لايدركها عقل ما فى رأيه هى غير موجودة ٠ وبناء على هذا يصير المقصود من عبارته " الوجود هو المدرك "، أن المادة ليست مستقلة عن العقل الذى يدركها ، فالمادة لابد أن تكون موضوعاً لفكر ما ، وأن الأشياء التى أدركها والتى توجد أمام عقلى لابد أن تكون موجودة ، أما مالم أدركه فهو غير موجود بالنسبة لى لكن قد يدركه غيرى وبالتالى فهو موجود بالنسبة له ، أما ما لايدركه غيرى ولايدركه كل إنسان فهو موجود فى عقل الله ٠

وهنا يبدوا لنا أن باركلى لاينكر وجود المادة وانما يقرر أن وجود المادة له سبب مباشر يحدده وهو وجود عقل يدرك هذه المادة ، أو بعبارة أخرى ، طالما وُجِدَ العقلُ الذى يدرك المادة تصير المادة موجودة فى هيئة معطيات حسية وأشياء. وبالتالى لايقرر باركلى بوجود مادى وإنما الجوهر الحقيقى لديه هو الجوهر الروحى أو النفوس ٠ وبناء على هذا فإننا نجد موقفين متميزين فى فلسفة باركلى الأول يقرر فيه أن الموضوعات المادية المحسوسة لا وجود لها مستقلة عن العقل

---

١٠ - ليبنتز : المونادولوجيا ؛ ترجمة د٠ عبد الغفار مكاوى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٣٥ -٣٦

الذى يدركها والثانى أن هذه العقول وما تشمل عليه من أفكار هى وحدها الحقيقة التى لايمكن الشك فيها ٠ (١١)

٩- بينما قرر ديكارت وليبنتز وباركلى أن الحقيقة ممكنة الوجود فإن كنط يخالف هذا الرأى ويقرر أن الحقيقة لايمكن معرفتها ، ويؤكد أن حدود معرفتنا فى الواقع مقصورة على ما يأتى إلينا من عالم الظواهر ، لأن هذا العالم يتألف من الحوادث والوقائع وهى الجوانب التى تشكل موضوع إدراكنا ومعرفتنا ٠ وتعتمد معرفتنا لعالم الظواهر على قدرتنا التى تستقبل معطيات حسية آتية لنا من الموضوع المادى الخارجى ومن قدرتنا العقلية التى تصدر عنها تصورات قبلية ٠ ويرى أن الظواهر هى الأشياء كما تبدو لنا أى التى تتفق وحدود قدرتنا العقلية ٠

أما عالم الحقيقة أو ما يسميه كنط " عالم الأشياء فى ذاتها " فهو غير معروف لنا فى حدود قدرتنا المعرفية وليس له وجود فى خبرتنا ، وإننا لا نستطيع أن نستقبله كما نستقبل المعطيات الحسية ، لأنه ليس موجوداً فى حدود خبراتنا الحسية ومعرفتنا التجريبية الممكنة[١٢] ٠ إن عالم الأشياء فى ذاتها لا يدل إلا على تصور سلبى لأنه يعبر عن حدوس ذهنية ، وهذا النوع من الحدوس ليس لدينا لأن مالدينا ليس إلا معطيات حسية ومعرفة تجريبية تعتمد على الموضوعات الموجودة فى العالم الواقعى المحسوس ، ونحن لا نملك قدرة أخرى على معرفة حدوس أو معطيات غير حسية ، لذلك يختلف عالم الظواهر تماماً عن عالم الأشياء فى ذاتها لأن هذا الأخير يوجد خارج نطاق المكان والزمان ، وهو يختلف عن صور الفكر التى يفرضها العقل على العالم الواقعى ٠

---

١١ - Russell : History of Westerm Philosophy , Aclarion Book , U S A , . 14 th paperback Painting , Ch . xvi

١٢ - Ralph C.S.Walker " Kant " Routledge and Kegan Paul . London . 1982 . P,130

لكن بالرغم من إقرار كانط بعدم إمكاننا إدراك عالم الأشياء فى ذاتها ، فإنه يصرح أنه موجود لكننا لانستطيع معرفته ٠ وهو يقرر وجود عالم الأشياء فى ذاتها لسببين أولهما أننا حين نميز بين المعرفة والفكر نجد أننا نعرف الأشياء الواقعية لكننا يمكن أن نفكر فى جوانب ليست تجريبية مادام الفكر لا يتضمن تناقضاً ٠ فبالرغم من أننى لا أعرف الشئ فى ذاته إلا إننى ممكن أن أفكر فيه منطقياً ، فلا يستطيع أحد أن يحرمنى من التفكير فى جوانب لاتنتمى للعالم الفيزيقى . أما السبب الثانى الذى يبرر به كنط وجود عالم الأشياء فى ذاتها فهو أن الشئ فى ذاته موجود كمبرر عملى يؤكد على وجود القيم الدينية والأخلاقية ، وبذلك يسمح هذا العالم أن نتحدث عن وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس ٠ وهذا العالم الخلقى يتناقض مع عالم الظواهر المألوف لنا ، لكننا يمكننا تصوره بوصفه/عالماً روحياً يسوده قانون الإرادة الحرة .[١٣]

١٠- أما هيجل فقد وعى الدرس الذى نادى به كنط بشأن إعطاء الظاهر أهمية فى الوجود والمعرفة ، لذلك يعتبر الظاهر فى الفلسفة الهيجلية مرحلة هامة من مراحل نمو العقل . وقد يكون الظاهر أقل تنظيماً من الحقيقة إلا أن الحقيقة نفسها توجد فى صورة أعم وأشمل من الظاهر بل هى تحتويه وتعلى من قدره .[١٤]

ويشكل الظاهر عند هيجل مرحلة من مراحل الصيرورة وسعى العقل إلى المعقولية ، فهو يبدأ جدله بإفترض حجة منطقية تقرر أن المطلق كان فى البداية وجوداً خالصاً بلا كيفيات ، بيد أن هذا الوجود الخالص ليس إلا عدماً أو " لاشئ " ومن ثم نُساق إلى نقيض القضية فنقول إن المطلق لاشئ ، أو ليس موجوداً . ومن

---

[١٣] - د٠ محمود زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ١٩٦٨ ، الفصل الحادى عشر ٠
أنظر أيضا : Ralph Walker : "Kant" , P . 139

[١٤] - Hamlyn : Metaphysics , P . 26 .

القضية ونقيضها نمضى إلى القضية المركبة التى تعبر عن الاتحاد بين الوجود واللاوجود ، وهذا الاتحاد هو الصيرورة ، إذ لابد من وجود شئ يصير . وهكذا تستمر العملية حتى نصل إلى المرحلة النهائية التى تتكشف أمامنا فى صورة الحقيقة النهائية المتمثلة فى سمو العقل . وبهذه الطريقة تنمو أراؤنا عن الحقيقة بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة . وهذه العملية على درجة هامة من أجل فهم النتيجة النهائية ، فكل مرحلة لا تلغى المرحلة السابقة كلية ، إنما تحوى جميع المراحل السابقة فى الجدل فلا يُستبعد أحد منها وإنما يوجد كيما يعبر عن مكانه الخاص بوصفه لحظة فى الكل . (١٥)

ولعل أهم ما يميز فلسفة هيجل رأيه القائل إن الحقيقة النهائية هى أساس الحقائق جميعاً وتتمثل فى الروح ، وهى لديها وعى بأنها كل الحقيقة . وكلما أسهم العقل بالفكر غدت الحقيقة أكثر عقلانية وأكثر كمالاً . إذن يُعد الكون عند هيجل عملية نمو وتقدم حيث يظهر المطلق فى مرحلة من مراحل التقدم كروح سارية فى كل شئ ، وليس تقدم الفكر إلا معرفة بهذه الروح تزداد فى محتواها . فالله يكشف عن نفسهِ فى الفكرة المنطقية ويتجلى فى الطبيعة والعقل . والفكر هو الذى يكشف هذه الحقائق لأنه أساس كل حقيقة فى الوجود سواء كانتِ هذه الحقيقة هى الطبيعة أو العقل ، فيسرى فى كل مرحلة من المراحل الثلاثية للوجود . وهنا تتجلى وظيفة الفلسفة فى تتبع تطور الفكر وانتقاله من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل ، وأن يعى العقل تلك المراحل التى سلكها فى المنطق وعياً تاماً ، لأنها تؤكد على طبيعة الحقيقة من حيث تباينها ثم انسجامها وسموها . كذلك يتتبع العقل سير المطلق فى هذه المراحل الثلاث ، فيبدأ فى هيئة فكرة مجردة ، ثم تتجسد الفكرة فى الطبيعة ، وبعد ذلك تتجلى فى الروح . وبهذا تتحدد فلسفة هيجل فى أقسام ثلاثه :

أ – " المنطق " الذى يعرض صور الفكر

---

١٥ – Russell : History of Western Philosophy , P . 733

ب- " فلسفة الطبيعة " التى تبين صورة العالم الخارجي الذى يتجسد فيه العقل

جـ- " فلسفة الروح " التى تميز المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور حتى يصل إلى الإدراك الكامل .

أين إذن موقع التمييز بين الظاهر والحقيقة في فلسفة هيجل ؟

يتضح مما سبق عرضه أن الظاهر ليس مرفوضاً تماماً عند هيجل ، بل هو بمثابة مرحلة هامة تبين مسيرة الفكر المنطقية وتبرز أهمية الدور الذى يؤديه الظاهر . فالوجود عنده يظهر بمعان مختلفة أو فى مراحل مختلفة ، فهنالك الوجود المحض والوجود العينى ، الأول أقل فى الدرجة من الثانى لأنه وجود بلا تعيين ولا أساس وهو الوجود المجرد الخالص الذى لا يوجد به إلا خواء . أما الوجود العينى فهو مرحلة هامة ، إذ يدل على شئ هو جزء من العالم ويشكل جانباً فى شبكة العلاقات التى يطلق عليها اسم الكون . إذن الوجود العينى هو وجود مؤسس مدعوم تظهر فيه خاصية هامة هى أن الماهية تتجلى فيه . [16] وعندما يرتبط هذا الوجود بالظاهر يحدث إنتقال من الماهية بوصفها أساس الوجود العينى إلى الظاهر . فالماهية تعبير عن الذات أو هى انعكاس فى الذات ، أما الظاهر فيشكل انعكاساً فى الآخر . لكن هنالك اتحادا بين الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر أى إتحاد بين الماهية وبين الوجود الخارجى أو الظاهر ، وهو اتحاد فى هوية واحدة ، ومن ثم فإن الماهية هنا ليست شيئاً يقبع خلف الظاهر وإنما هى التى تظهر وهى التى توجد فى الوجود الفعلى الذى هو الظاهر[17] . إن الماهية والظاهر يعدان شيئاً واحداً

---

[16] - ولتر ستيس : " المنطق وفلسفة الطبيعة " ، ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٣ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

[17] -د. امام عبد الفتاح امام : " المنهج الجدلى عند هيجل " ، دار المعارف ، القاهرة ص ٢٣٥

يقال مرتين ، مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر ، وبعبارة آخرى إن الماهية هى التى تظهر.[١٨]

يرى " ستيس Stace " أن فكرة الظاهرة عند هيجل صارت من أعمق الأفكار التى لغت التعارض الشائع بين الظاهر والحقيقة حيث يصبح الوجود المحض وفقاً لهذه الفكرة مجرد عدم فارغ والوجود الداخلى هو الحقيقة . إن العالم عند هيجل هو الظاهر ، لكن الظاهر هنا هو الماهية ، وبالتالى فهو ليس أقل جوهرية من الماهية ، بل إنه أمر جوهرى للماهية أن توجد فى الظاهرة .[١٩]

كذلك تتضح لمقولة الظاهر أهمية أخرى عند هيجل حين يوجد بين الفلسفة والوعى . فالوعى المألوف يرى الأشياء فى عالم الحواس ولها وجود مستقل قائم بذاته ، لا يعتمد على غيره ، فالصخر يبدو شيئاً نهائياً مطلقاً يعتمد على نفسه تماماً لكن هذه تعد روية ساذجة ، أو مرحلة بسيطة ، فمع تقدم الفكر الفلسفى يصل الروح إلى معرفة أن هذا الوجود المستقل هو فى نفس الوقت مفتقر إلى غيره ، ولا يتم هذا إلا بمعرفة الظاهر.[٢٠] إذن يعتبر الظاهر عند هيجل مرحلة أعلى من الوجود الخالص الذى توجد به الصخور . وهو مقولة غنية لأنه يمسك بالعنصرين معاً ؛ عنصر الانعكاس فى الذات وعنصر الانعكاس فى الآخر ، على حين أن الوجود الخالص لايعتمد إلا على نفسه فقط .[٢١]

١١- لم تقتصر الفلسفة الهيجلية على حدود ألمانيا ، بل إمتد تأثيرها إلى

---

[١٨] - ولتر ستيس : " المنطق وفلسفة الطبيعة " ، ص ٢٠٤

[١٩] - نفس المرجع : ص ٢٠٥

[٢٠] - نفس المرجع : ص ٢٠٤

[٢١] - د. امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ص ٢٣٥

انجلترا ، فكان هربرت فرنيس برادلى H. F . Bradley [١٨٤٦ - ١٩٢٤] من المثاليين الإنجليز الذين تأثروا بفلسفة هيجل ، وكانت مشكلة الظاهر والحقيقة هى الطابع المميز لمعظم فلسفته . وتتحدد جوانب المشكلة عنده حين يعرضها فى مؤلفه الضخم المسمى باسم المشكلة وهو كتاب " الظاهر والحقيقة " . وينقسم هذا الكتاب إلى مبحثين رئيسيين ؛ يتناول المبحث الاول دراسة " عالم الظاهر " بوصفه عالماً متميزاً عن الحقيقة ، أما الثانى فيتناول مشكلة الحقيقة . ويحدد برادلى فى كل مبحث عدة مقولات معينة يعرض من خلال النظرية حيث تكون هذه المقولات بمثابة الخصائص التى تميز العالمين .

يعرف برادلى مشكلة " الظاهر والحقيقة " بأنها محاولة ميتافزيقية لفهم العالم وإدراك الحقيقة عقلياً ، لأن وظيفة الميتافزيقا هى دراسة المبادئ والحقائق الأساسية فى الكون " [٢٢] يعرض برادلى فى الباب الأول المسمى " الظاهر " Appearance مجموعة من التصورات أو المقولات ويقرر أنها تخص هذا العالم مثل مقولة المكان والزمان ، العلية ، الذات ، الأشياء والجوهر . يتحدد عالم الظاهر من خلال العلاقات القائمة بين ظواهره ومقولاته ، وهو عالم متناقض وسلب للقيمة والمعنى ، وينشأ هذا التناقض بسبب عدم إمكانية الوصول فى الظاهر إلى معرفة يقينية عن الوقائع والموجودات ، لأن هذه الظواهر ليس لها معنى دقيقاً يعطيها اليقين المطلق ، والدخول فى الظاهر هو دليل على وقوع الفكر فى تناقض وإدراكه للجزء بدلا من الكل ، والكثرة بدلا من الوحدة والاتساق .

أما الحقيقة فتتميز بالوحدة والشمول والاتساق واحتواء كل ما يوجد ، ويمكننا أن نصل فيها إلى فكرة المطلق وهى الفكرة المعبرة عن كمال النسق الذى تسعى إليه كافة الموجودات . كذلك يعبر المطلق عن تجربة داخلية شاملة تحوى

---

٢٢ H. F. Bradley : Appearance and Reality . P 1

جميع عناصر التجارب الإنسانية الشعورية الواعية فى اتساق وتكامل . [٢٣] وتتميز الحقيقة بطبيعة تجربتها الواعية الشاعرة وهى التجربة الداخلية التى يفرضها العقل الواعى وليست تجربة خارجية آتيه من العالم المادى ، إنها تجربة عقلية تتميز بالمباشرة وتعبر عما هو حاضر حضوراً مباشراً دائماً أمام العقل حيث يعطى فى كامل هيئته الحقيقية التى تخلو من التناقض ويؤكد برادلى أننا لايمكننا أن نصدر حكماً أو نؤكد اعتقاداً إلا إذا استندنا إلى هذه التجربة حيث تعبر عن المعرفة الحقة التى تبقى كشئ أساسى . [٢٤]

١٢- والحضور presentation المقصود هنا ليس هو الحاضر المألوف لنا فهمه ، إنما هنالك فارق بين المفهومين من المنظور المثالى ، فالحاضر هو إتجاه أو نحو من أنحاء الزمن يقع بين منطقتين متعارضتين هما الماضى بديمومته المحدودة و المستقبل بديمومته غير المحدودة ، وكلاهما غير موجود وجوداً فعلياً ، وتتميز ديمومة الماضى بالأزلية eternal أما ديمومة المستقبل فهى تتميز بالأبدية Perpetual [٢٥] ، لكنها أبدية مجهوله ومن ثم ففكرتنا عن هذا المستقبل فكرة خاوية من المحتوى ، يشوبها الغموض والتوقع المهموم والقلق . أما الماضى فديمومته محدوودة لايمكن أن يوجد بوقائعه وجوداً فعلياً ولذلك فهى ثابته على الدوام فى مواضع معينة لاتخرج عنها ومن ثم فظواهره غير متحركة ، وإذا وجدت بها حركة فهى تتم بفعل الذاكرة من خلال عملية الاسترجاع . أما الحاضر فليس أزليا ولا أبدياً إنما هو لحظات منفصلة متناهية تتصف بالدوام النسبى ، وبالتالى لايمكن أن يحصل الحاضر على ديمومة متصلة مطلقة . ومن هنا كان لابد أن تلغى الفلسفة المثالية فكره الزمن من الحقيقة وتنسبها لعالم الظاهر بسبب سقوطه فى حبائل

---

٢٣ - ibid : P . 172

٢٤ - Bradley : Essays on Truth and Reality , Oxford , Landon 1944 , P . 161

٢٥ - أحيانا يطلق المصطلح الانجليزى " Eternity " على الأزل و الأبد .

التناقض ، وبالتالى لايمكن أن يصل بنا عجز ماضيه وغموض مستقبله وتناهى حاضره الى الحقيقة ، لأن الحقيقة ليس لها ذاك الحاضر المتناهى إنما بها الحضور الدائم والحضور هنا هو تغلب الموجود فى عالم الحقيقة على تناهى الزمن ، حيث يصير حضوراً دائماً مباشراً . كذلك يتحول الماضى فى عالم الحقيقة إلى خبرة شاملة لكل مراحلها السابقة حيث تكون هذه الخبرة كلية ومحتواه بكليتها فى الحضور المباشر . أما المستقبل فيخلو من طبيعته الغامضة ، ولانهائيته المجهولة بسبب احتواء الحضور المباشر عليه حيث يعبر فى هذا العالم الحقيقى عن خلود المعنى ودوامه أمام العقل . وهنا ينفرج وجودنا على تجربة من نوع جديد ، هى تجربة شاملة لكل خبراتها ومراحلها ، وواعية وشاعرة بكُليتها وحضورها الدائم أمام العقل . ولابد أن نلاحظ هنا أن هذا الحضور ليس حضوراً مادياً وإنما هو حضور عقلى .

١٣- ونعود إلى برادلى ونقرر أنه بالرغم من الإختلاف القائم بين الظاهر والحقيقة فى فلسفته إلا أنه لا يرفض عالم الظاهر رفضاً تاماً وإنما يعده مرحلة بدائيه من أجل الوصول إلى الحقيقة . فليس هنالك ما يمنع أن نخطأ ، فمن الخطأ نعرف الصواب . إن عالم الظاهر يرتبط بالإدراك الحسى فينا ، ومن ثم يرتبط بالخطأ وسوء الفهم المرتبطين بالعالم الواقعى اللمحسوس ، ولذلك تتعلق الظواهر بعملية الإدراك الحسى ، ونحن نعلم أن الشئ المدرك موجود وكائن ومن ثم لايمكننا رفضه ، أما ما يمكن رفضة فى الإدراك هو أنه قد لايخلو من الخطأ نتيجة اعتماده على الحواس . إذن عالم الظواهر كما يراه برادلى موجود وليس عدماً ، وهو سوف يتبدل ويتغير حين يلتحم بالحقيقة " حيث يصبح ماهو متناه محدود لامتناهياً نتيجة الكمال الذى يضفيه المطلق عليه . (٢٦)

---

٢٦ - Bradley : Appearance and Reality , P. 163

١٤- شكل التمييز بين الظاهر والحقيقة فلسفة متكاملة عند كل من أفلاطون وبرادلي . أما الوضع عند الفيلسوف الانجليزى جون ماكتجارت إليس ماكتجارت J.M.E. Mctaggart [١٨٦٦ - ١٩٢٥] فإنه لايختلف كثيرا عنهما ، فبناؤه الفلسفى قائم أساساً على تمييز بين ما هو مظهر وما هو حقيقى وإن كان لا يفصل فى التمييز بينهما فصلا منهجياً فى كتابه " طبيعة الوجود " كما فعل برادلى فى كتابه لكن يتبين التمييز عند ماكتجارت من خلال النظريات المتشعبة والفصول العديده التى يتضمنها كتابه والتى يفسر مذهبه من خلالها . وسوف نبدأ بمناقشة مشكلة الظاهر .

١٥- تبدو مشكلة الظاهر عند ماكتجارت متمثلة فى قضية مشهورة هى أن هنالك فرقاً بين ما تبدو عليه الأشياء حين ندركها وبين ماهى عليه فى حقيقتها . وهذه القضية تتعلق بمشكلة الإدراك الحسى preception ، فيرى أننا نعرف عالم الظاهر من خلال عمليه إدراك ندرك من خلالها الأشياء ، لكن لايعبر هذا الإدراك الظاهرى عن الحقيقة تعبيراً دقيقاً ، لأنه ليس إلا إدراكاً جزئياً لايفصح عن حقائق كلية تامة إنما يشكل جزءاً من الإدراكات التامة ، وهذا يعنى أنها تجعلنا ندرك الأشياء بطريقة مختلفة عما تكون عليه فى الحقيقة .[٢٧] إذن لايكننا أن ندرك شيئاً حقيقياً فى عالم الظاهر ، بل ما ندركه ليس إلا سوء ادراك misperception يستغرقه الخطأ error فتظهر الموضوعات وكأنها حاصلة على طبيعة مختلفة عما لديها بالفعل . وبناء على هذا يتحدد حكمنا على شئ ما أنه ظاهر من خلال ما يتصف به من الخطأ الذى يسببه سوء إدراكنا . ويبين ماكتجارت مظاهر الخطأ فى ثلاثه مظاهر هى المعطيات الحسية والمادة والزمن فيقول " أى شئ ندركه له صفات المادة أو المعطيات الحسية أو يدخل فى زمن لابد أن يكون إدراكا غير

٢٧ McTaggart The Nature of Existcnce . vol.2 P 289

صيحيح أى هو إدراك لطبيعه غير طبيعة الشئ الحقيقية وبالتالى لاينتمى هذا الشئ إلا إلى عالم الظاهر " [٢٨]

ولايقصر ماكتجارت الإدراك الخطأ على الأدراكات الحسية إنما يمتد هذا الإدراك ليشمل الأفعال الإرادية والعواطف والأحكام و الافتراضات والتصورات . فيقرر " أننا لا ندرك العواطف من كافه جوانبها أى كما هى عليه فى حقيقتها لأننا ندركها فى هيئة مادية ، لكنا نجانب الصواب لو أدركناها فى صورة غير مادية لأن ما نعرفه فى هيئه مادية أو معطيات حسية لابد أن يكون خطأ ، لأن ما هو حقيقى ليس لديه هذه الصفات ". [٢٩]

١٦- هكذا بين لنا ماكتجارت أن الدخول فى عالم الظاهر يتحدد بمعيار الوقوع فى الخطأ وأن التخلص من مظاهر الخطأ يجعل الشئ حقيقياً . وبناء على هذا فإن عالم الظاهر ليس مرفوضاً تماماً أو متناقض تناقضاً مطلقاً مع الحقيقة . بل نجد ماكتجارت مقتنعاً بالقضية إن ما يظهر من الشئ يختلف عما يبطن وبالتالى لن يكون الظاهر إلا وجهاً آخر للحقيقة ، وهنا يتفق ماكتجارت مع أستاذه هيجل وزميله برادلى فى هذه القضية ، فالفلاسفة الثلاثة يعتبرون الظاهر جانباً نسعى من خلاله إلى الحقيقة ، ومن ثم فهو يمثل درجة من درجات المعرفة وإن كانت ليست معرفة حقيقية إنما هى جزء من الحقيقة . وتتأكد أهمية الظاهر عند ماكتجارت حين يقرر أننا نعتمد عليه فى ادراكنا الحسى بوصفه جانباً من جوانب المعرفة ، وهذا الإدراك الذى نقوم به هو الوعى بما هو موجود ، وهذا الوعى نوع من أنواع المعرفة، [٣٠]

---

٢٨ - ibid : , P. 114

٢٩ - ibid : P. 282

٣٠ - McTaggart : " Personality " , An Essay in Encyclopedia of Relegion and Ethics , vol q , P . 773

هذا من جانب ، ومن جانب آخر يبدأ ماكتجارت فلسفته من مقدمتين تجريبيتين تعتمدان على الإدراك والتجربة الحسية وهما أن هنالك شيئاً يوجد ، وأن ما يوجد يتمايز . واعتماد هاتين المقدمتين على الادراك الحسي يؤكد أن ماكتجارت يقر بضرورة وجود عالم ظاهرى توجد به جوانب صحيحة نبدأ منها للوصول الى الحقيقة وليس كله خطأ ، وبناء على هذا يمكننا أن نجد تطابقاً بين تقريره لوجود عالم الظاهر وتقريره أن شيئاً موجوداً . لكن على الرغم من تأكيد ماكتجارت على القضية " أن شيئاً يوجد " ، فإن هذا لايعنى أن تقرير الوجود فى هذه القضية يُعد وجوداً حقيقياً . إن عالم الظاهر عند ماكتجارت مازال محتفظاً بخصائصه وهى المادة والزمن والمعطيات الحسية ومن يحصل على هذه الجوانب ينتمى لعالم الظاهر . وبالتالى فإننا نستنتج أن تقرير الوجود فى قضيته السابقه ما هو إلا فكرة أولية يبدأ بها منهجه الجدلى تتساوى مع فكره " الوجود الخالص " عند هيجل ، ومن ثم يصير معنى الوجود عند ماكتجارت فى القضية بمثابة وجود أولى خال من التعينات والخبرات ، وهو خطوة يبدأ بها العملية الجدلية حيث تعبر هذه العملية عدة مراحل أو وجوذات متميزة تقطعها الذات لتصل الى مرحلة الحقيقة التى لايمكن الشك فيها .

١٧- ننتقل لمناقشة فكرة الحقيقة ، فنجد ماكتجارت يقرر أن هنالك أنوعاً ثلاثه للجوهر تعطى لنا فى الخبرة هى المادة والمعطيات الحسية والروح . لكنه يقرر أيضا أن الجوهر الحقيقى لايكون فى هيئة مادة أو معطيات حسية إنما هو روح spirit . والمقصود بالروح تلك الذات الحقيقية أو الشخصية كاملة المحتوى والخبرة ، والتى يُدرك ظاهرها مثل باطنها أو هى ما تعبر عن نفسها من خلال بيان أن حقيقتها لاتختلف عن ظاهرها ، وبالتالى حين نقوم بإدراك هذه الذات لايكون إدراكنا لها خطأ أو يدخل فى دائرة سوء الإدراك . ولذلك فإذا لم يوجد شئ له طبيعة الروح فإننا فى هذه الحالة نسئ الإدراك ومن ثم نرتد لعالم الظاهر لأن هذا

العالم لاتوجد به أرواح أو ذوات حقيقية إنما يكون محتواه المادة والمعطيات الحسية فقط .

تتواجد الأرواح أو الذوات فى عالم الحقيقة ويربط بينها الإدراك السليم ، حيث تدرك بعضها البعض ، فكل ذات يمكنها أن تدرك ذاتاً أخرى وكل منا يستطيع أن يدرك جوهراً أو ذاتاً أو انساناً آخر غير ذاته . أما العلاقة التى تجمع هذه الذوات هى علاقة الحب حيث تحب الذات المدركة percipient self الذات المدركة perceieed self ، والحب هو العاطفة السامية التى يشعر بها شخص ما تجاه الآخر ، وبهذه الطريقة يتألف الكون من ذاوت مرتبة فى كل شامل ويكون محتوى الذوات هو إدراكها لبعضها البعض . (٣١)

وبناء على هذا يمكن تمييز الظاهر عن الحقيقة فى نقاط خمس هى :

١- قد يبدو الكون على أنه يتضمن المادة والمعطيات الحسية بينما الكون فى حقيقته لايتضمن سوى أرواحاً

٢- قد تنحصر الذات فى نفسها فى عالم الظاهر ومن ثم لاتدرك إلا نفسها وكذلك المعطيات الحسية لكن فى الحقيقة لا أدرك معطيات حسية إنما أدرك ذواتاً أخرى وأجزائها

٣- قد أبدو فى عالم الظاهر حاصلاً على أحكام وأتوهم أنها صحيحة ، كذلك أحصل على افتراضات وتصورات بينما فى الحقيقة يندمج محتوى ذاتى فى تجربة الحضور المباشر

٤- كثير من أفعال الإرادة والمشاعر تظهر فى هيئة أحكام وافتراضات ، بينما فى الحقيقة لاتوجد سوى إدراكات سليمة

---

٣١ - McTaggart : " An Ontological Idealism " An Essay in Contemporary British Philosophy , edted by J.H. Murhead , London , 1925 , P 261 -262 .

٥- كل ما أدركه يظهر فى زمن بينما فى الحقيقة لايوجد زمن ٠

١٨-هل الموجود الحقيقى عند ماكتجارت واحد أم كثرة ؟ إن من الفلاسفة من الفلاسفة من يجعل الموجود الحقيقى واحداً ، أو يجعله كثرة . يرد الفريق الأول جميع الأشياء إلى ذلك الواحد فإذا بدت لنا الكثرة فما هى إلا وهماً وظاهراً ، فيرد هيجل كل شئ فى العالم إلى الفكرة المطلقة أما الوجود الحقيقى عنده فيتمثل فى وحدة الكون التى يعبر عنها المطلق . أما برادلى فيرد الموجود الحقيقى إلى وحدة كونية يرأسها المطلق بما يشتمل عليه من معقولية وتوحيد للأشياء رغم تباينها فى الظاهر ٠

أما الفريق الآخر فيرد حقيقة الكون إلى كثرته ، وينقسم هذا المذهب إلى قسمين : كثرة مادية وكثرة روحية يرد القسم الأول الوجود إلى ذرات مادية تمثل وحدات أولية كما هو عند ديمقرطيس ، أما القسم الثانى فيرى الكثرة متمثلة ذرات روحية ، وهذا واضح عند ليبنتز . غير أن ليبنتز لم يقل بالكثرة فقط وإنما نادى أيضا بالوحدة وبالتالى تجتمع لديه النظريتان ، نظرية الوحدة ونظرية الكثرة . فقال إن الموناد جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركب والبسيط لا أجزاء له [٣٢] وتتمثل واحدية الموناد عنده فى تفرد هذا الموناد واختلافه عن غيره ، وبالتالى فإن اختلاف المونادات يعنى كثرتها ، لكن ليبنتز يرى أن الكون مؤلف من كثره المونادات أو الذرات الروحية التى تؤلف مدينة الله . [٣٣]

يتفق ماكتجارت مع ليبنتز فى هذا الشأن ، فنجده يرى الكون مؤلفا من

---

[٣٢] ليبنتز : " المونا دولوجيا ص ١١٣ ٠

[٣٣] - نفس المرجع ص ١٦٥

كثرة من الأرواح أو الذرات التى تدرك بعضها بعضاً . وبالتالى فإن الوجود الحقيقى عنده ليس وحده مختفية وراء كثره بادية ، بل هو نفسه كثرة من الموجودات الحقيقية فى الكون التى هى ذرات حقيقية ، حيث تجتمع معاً وترتبط بعلاقات على شرط أن تدخل فى مبدأ التطابق المحدد وهو المبدأ الذى يسبغ الوحدة والارتباط على سائر الموجودات . وهذا المبدأ يشبه مبدأ التناسق الأزلى عند ليبنتز حيث يقوم بنفس المهمة التى يقوم بها مبدأ التطابق المحدد Determining Correspondence وهى محاولة جمع الكثرة فى وحدة شاملة . أما الاختلاف بين مونادات ليبنتز وذوات ماكتجارت يكمن فى أن المونادات ذوات مستقلة قائمة بنفسها لا تربط بينها أى علاقة وهى ذرات لا نوافذ لها أو هى جواهر بسيطة . أما الذوات عند ماكتجارت فهى ليست مستقلة عن بعضها البعض لأن بينها علاقات مثل علاقة الحب والإدراك السليم وبالتالى فالجوهر عند ماكتجارت لن يكون بسيطا إنما مركباً.

وبناء على ما سبق يمكننا تحديد خصائص عالم الحقيقة عند ماكتجارت فيما يلى :

١- لا تسوده غير الأرواح وبالتالى فإن الموجود الحقيقى ليس روحا قائمة بذاتها مستقلة ، بل هو مجموعات هائلة من الأرواح تمثل موجودات حقيقية •
٢- توجد بهذا العالم علاقات سامية تربط بين جميع الموجودات الحقيقية مثل علاقات الحب والإدراك
٣- تجتمع الكثرة البادية من الموجودات الحقيقية فى وحدة لكنها مع ذلك تظل محتفظة بكثرتها •

٤- تتمثل الوحدة فى مبدأ التطابق المحدد ، فما يندرج تحته يكون حقيقياً وما يخرج عنه ينتمى للظاهر ٠

٥- لايوجد فى عالم الحقيقة زمن

ثالثاً : نظرة التجريبين والعلماء

١٩- بينا فى الفقرات السابقة مشكلة الظاهر والحقيقة عند المثاليين ، ننتقل فى الفقرات التالية إلى بيانها عند الفلاسفة التجريبيين وبعض العلماء المهتمين بالفلسفة ، ونبدأ بالفيلسوف الانجليزى جون لوك ٠

رأى لوك أن الخبرة الحسية أساس معرفتنا ولها مصدران هما/الإحساس والاستنباط . فتعطينا الحواس أفكار الإحساسات التى هى معطياتنا الحسية للأشياء المادية ، أما الاستبطان فهو الوعى بأن فينا عمليات عقلية كالإدراك والشك والتفكير والتذكر والاستدلال . يحدد لوك أيضا نوعين من الصفات تميزان الشئ هما صفات أولية وصفات ثانوية ؛ فأما الصفات الأولية فهى صفات مستقلة عن إدراكنا وهى صفات موضوعية قائمة فى الشئ وليست فينا أما الصفات الثانوية فهى ليست فى الأجسام إنما تخص الجسم حين نلاحظه بالاعتماد على الإدراك الحسى . يقرر لوك أن للاشياء وجوداً موضوعياً مستقلاً عنا ويتمثل فى الصفات الأولية . ونحن نستدل على هذا الوجود من الأفكار الآتية لنا من الصفات الثانوية التى ندركها إدراكا حسياً كاللون والطعم والرائحة . وهنا يميز لوك بين الظاهر والحقيقة حين يؤكد أننا لانرى من الأشياء سوى ظواهرها أو مايبدو لنا ويظهر فى الإدراك الحسى وهو الجانب الذى تعرضه لنا ظواهر المادة أو الشئ ، التى هى صفاتها الحسية التى تنشأ كأفكار فينا فى اللحظة الحاضرة ، أما الأشياء فى ذاتها ، وطبيعه هذه الأشياء فلا معرفة لنا

بها ، وبذلك توصل لوك إلى أننا نجهل معرفة طبيعة الجسم وهى ما يسميها بالماهية الحقيقية للأجسام (٣٤) .

٢٠- ننتقل إلى واحد من أهم الفلاسفة المعاصرين المهتمين بمشكلة الظاهر والحقيقة ، وهو الفيلسوف الانجليزى برتراند رسل [١٨٧٢ - ١٩٧٠] .

ناقش رسل هذه المشكلة في الفصل الأول من كتابة " مشكلات الفلسفة " ورأى فيه أن الصفات الخارجية الحسية التى تأتينا من الموضوعات الملموسة ليست ملازمة للشئ إنما تعتمد على الطريقة التى نشاهدها به وعلى المكان الذى نلاحظها فيه من خلال سقوط الضوء . لكن هل هذه المظاهر التى تأتينا من الحواس تعبر بالفعل عن المائدة تعبيراً حقيقياً لا يتطرق إليه الشك ، أم أن هنالك جانباً خفياً للمائدة يكمن وراء الحواس ولا يمكننا رؤيته مباشرة . وهذا يعنى أن للشئ جوانب تختلف تماما عما يبدو عليه لنا ، فإذا نظرنا إلى سطح المائدة الذى ندركه بالحواس نجده يختلف عما لو نظرنا إلى المائدة من خلال مجهر ، وهنا نسأل أى المائدتين إذن هى المائدة الحقيقية ؟ يرى رسل أن مانراه خلال المجهر هو المعبر عن المائدة الحقيقية.

يتضح إذن أن ما يسمى بالمائدة الحقيقية ليس هو ما ندركه بالحواس ، لأن الحواس تعبر عن معرفة محدودة ، فضلا عن أننا لا نقوم فى كل لحظة بوضع الشئ المدرك تحت المجهر لنعرف طبيعته الحقيقية . وبالتالى يقرر رسل أنه لو كانت المائدة الحقيقية موجودة فإننا لا نعرفها مباشرة عن طريق الإدراك الحسى ، إنما نعرفها عن طريق مبدأ الاستدلال Inference ، فنستدل مما هو مباشر على ما هو غير مباشر .

٣٤- د. محمود فهمى زيدان : " نظرية المعرفة " دار النهضة العربية بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٦٣

يطلق رسل اسم المعطيات الحسية Sence Date على ما يأتينا عن طريق الحواس عندما تصادف ادراكا لموضوعات مادية ، وبالتالى فإن معرفتنا للمعطيات الحسية لمائدة ما ليست هى معرفة لحقيقة هذه المنضدة إنما هى معرفة لظواهرها فقط . أما المائدة الحقيقية فيطلق رسل عليها اسم الموضوع الفيزيقى . ويرى أن الناس تختلف بشأن المعطيات الحسية ، لأنه لو نظر عدة أشخاص الى مائدة ما سوف تختلف معطياتهم الحسية طبقاً لزوايا المنظور وسقوط الضوء والمكان الخاص لكل شخص . لكن يتفق الجميع على أن وجود الموضوع وجوداً فيزيقياً أمرغير قابل للإختلاف عليه لأن الموضوعات الفيزيقية أمور شائعة لدى الجميع ، كما يشترك فى معرفتها أناس كثيرون (٣٥)

يناقش رسل نفس الموضوع فى مقالته " طبيعة المادة " الموجودة فى نفس الكتاب فيقول : ما طبيعة المائدة الحقيقية التى تظل باقية حتى لو لم ندركها فى التو واللحظة ، أو حين نغمض أعيننا ؟

إن الذى يجيب عن هذا السؤال هو العلم ، لأن رؤيته للشئ تختلف عن رؤيتنا . فهو يرى الضوء موجات بينما نراه شعاعاً ، ونحن لا نرى هذه الموجات ، لكن العلم يرى أن مالا نراه يؤلف جزءاً مستقلاً تماماً عنا وعن حواسنا ، فالعلم يهتم بحقيقة الشئ وليس بظاهره ، والناس ترى الشئ من جوانب متباينه تختلف باختلاف الأمكنة ، بينما لا يهتم العلم بهذا الاختلاف بقدر ما يتعلق اهتمامه بجوهر الشئ وليس بمظهره ، فحقيقة الشئ لابد أن توجد فى مكان ، لكن ليس هذا المكان هو الخاص بالأفراد كل على حدة إنما هو مكان حقيقى توجد فيه الموضوعات الفيزيقية أما المكان الخاص فتوجد به المعطيات الحسية . وتتم معرفتنا للمكان الخاص عن

---

٣٥) B. Russell · The Problems of Philosophy . ch. I

طـريق المعطيـات الحسـية أمــــا معرفتنـا للمكـان الفـيزيقى فتكـون عـن طريـق الاستدلال (٣٦)

٢١- أخيرا نبين رأى العلماء فى التمييز بين الظـاهر والحقيقـة . يقـوم العلماء المعـاصرون المهتمـون بالفلسفة باعتبـار هـذه المشكلة لهـا أهمية فى العلـم فيميزون بين الأشياء فى ذاتها وبين ما تبـدو عليـه فـى الظـاهر أو الواقـع المباشـر ، ويقررون أن خصـائص الأشيـاء الماديـة المسـتقلة عـن إدراكنـا هـى الخصـائص الحقيقية. لذلك فإن ما يعنونه بالقول إن المنضدة ليست فـى الحقيقـة ذات لـون معيـن هو أن لونها ليس صفه ذاتية أساسيه فى الشئ . يرى جيمـس جينز . J. Jeans [١٨٧٧ - ١٩٤٦] وهو رياضىٌ وعالم فلك انجليزى ، أن الفيزياء الحديثة تقـرر أنه الى جانب المادة والاشعاع اللذين يمكن تمثيلهما فى المكان والزمـان المـألوفين ، لابد أن توجد مكونـات أخرى لايمكن تمثيلها بنفس الكيفية ، وهـذه المكونـات حقيقيـة تماماً مثل المكونات المادية ، إلا أنها لا تؤثر على حواسنا بطريقة مباشـرة . ولذلـك يشكل العالم المادى وحده ما يسمى بعالم الظاهر لكنه لايشكل الحقيقة . ويرى جينز أن كثيراً من الفلاسفة اعتبروا عالم الظاهر نوعاً من الوهم ، وهو من حيـث وجـوده أقل مـن الحقيقـة ، لكن الفيزيـاء الحديثـة فـى رأيـه لا تؤكـد هـذا القول إذ تـرى أن الظواهر جزءاً من العالم الحقيقى وأن المكان والزمان اللذين تقع فيهما هذه الظواهـر يعدان من نفس نوع الحقيقة ، وأن جـدران الكهـف والظـلال حقيقيـة تماماً كالأشـياء الخارجية الموجودة فى ضوء الشمس . وبذلـك قصـرت الفيزيـاء الحديثـة فـى رأى جينز إهتمامها على جـدران الكهـف واعتبرت المظهـر هـو الحقيقـة بـدون أن تعـى وجود حقيقه من خلفها . أما نظرية الكم فقد كشفت لنا ضرورة الغـوص فـى الطبقـة

٣٦- ibid : P. 28 - 30

العميقة للحقيقة والمختفية وراء المظهر الخارجي حتى نتمكن من فهم هذا العالم الخارجي وحتى يمكننا التنبؤ بنتائج التجارب .[٣٧]

أما العالم الانجليزى إدنجتون A.D Eddington [١٨٨٢ - ١٩٤٤] فيميز بين نظرة الرجل العادى وموقف عالم الفيزياء . فالرجل العادى يرى ظاهر الأشياء ، فإذا كان هذا الرجل يرى المنضدة متمثلة فى لونها وشكلها وملمسها وثباتها النسبى فى المكان وديمومتها فى الزمن ، فإن العالم الفيزيائى يراها مؤلفة من ذرات وتصدر عنها شحنات كهربية تتحرك بسرعة خاطفة ولا ترى بالعين المجردة ، لذلك فالمنضدة كما يراها العالم هى المنضدة الحقيقية ، بينما لايرى الرجل العادى إلا ظاهرا فقط .[٣٨]

أما العالم هيزنبرج Heisenberg [١٩٠١ - ١٩٧٠] فرأى أن المنضدة الحقيقية التى يتصورها العالم ليست إلا ظاهراً ، أى أننا لا نعرف من المادة سوى ظاهرها أما حقيقتها فأمر نجهله تماماً [٣٩]

٢٢- مما سبق عرضه يتضح أمامنا نتيجتان الأولى تقرر أن الفيلسوف المثالى لا ينكر وجود عالم الظاهر ويقر بأهميته ووجوده ، والثانية أن الفيلسوف التجريبى والعالم أقر بوجود عالم حقيقى يختفى وراء الحس ، فأما موقف المثالين فيتقرر كما يلى :

---

[٣٧] - جيمس جينز : " الفلسفة والفيزياء " ، ترجمة جعفر رجب ، دار المعارف القاهرة ، ١٩١٨ ص ٢٥٩

[٣٨] Eddington The Nature of The Physical World , J. M . Dent , London , 1938 , P 5-6

[٣٩] د. محمود زيدان : نظرية المعرفة ، ص ٦٥ أنظر أيضاً

د. محمود زيدان من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٢ ، الباب الثانى

١- يمثل عالم الظاهر وجهاً آخر للحقيقة ، يختلف عنها لكن لايمكن إنكاره لأن معرفة الحقيقة تساعدنا على فهمه وتقويمه .

٢- يتحدد عالم الظاهر بوصفه مرحلة أولية من مراحل المعرفة ، ومن ثم نحصل منه على معرفة لكنها ليست معرفة يقينية ، ولذلك لابد أن تنتقل مرحلة المعرفة الظاهرية إلى مرحلة أخرى أكثر تأكيدا ويقيناً من السابقة ، ويظل هذا الانتقال والتأكيد في الاستمرار حتى يتم الوصول إلى مرحلة معرفة حقيقية يقينية لاتقبل الشك مطلقاً ، وهنا يكون عالم الظاهر بمثابه مصدر أولى للمعرفة .

٣- لا يتناقض عالم الظاهر مع عالم الحقيقة ، بدليل أن تصحيح الظواهر يساعدنا على الوصول إلى مرحلة الحقيقة . لكن إذا وجد تناقض فإنه يوجد بين ظواهر هذا العالم نفسه ، فأحياناً تبدو الأشياء بمظهر ليس من طبيعتها الأصيلة ، أو يظهر فى صورة غير متسقة ، أو تقبل وقائعه الشك .

٤- بناء على ما سبق تقرر الفلسفة المثالية وجهان للوجود ، وهما مختلفان لكنهما لا يتناقضان ولا يمكن فهم العالم بدونهما وهما يشبهان فى أهميتهما لبعضهما البعض وجهى العملة وهما الوجود الظاهرى والوجود الحقيقى .

٢٣- أما بالنسبة لموقف الفلاسفة التجريبين والعلماء فيتقرر مايلى :

١- أن هناك إقراراً من الجانبين بدور العقل الأساسى فى فهم العالم وليس الأمر مقصوراً فقط على معطيات العلم التجريبى . وهذا موقف جديد يختلف عن المألوف عنهم تأكيدهم أن مصدر المعرفة هـــو العالم المادى . يقرر عالم الفيزياء

ماكس بلانك أن العقل شئ أساسى فى فهمه العالم وأن المادة مشتقه منـه [٤٠] وليس هذا موقفاً باركلياً وإنما المقصود منه أن هنالك جوانب معينة لا تبديها لنا المادة مـن مظاهرها الخارجية ، لكننا يمكن أن نصل إليها بقـوة العقل فينـا حيـن نسـتخدم مبـدأ الاستدلال .

٢- تتدخل الذات دخولا أساسياً فى معرفة العالم المادى عن طريق قدراتنـا العقلية ، وبالتالى لايستقل العالـم المادى عنا .

٣- بناء على هذا يظهر وجهـان أساسيان للعـالم ؛ وجـه يظهـر أمامنـا فـى الواقع المباشر ووجه آخر يختفى وراء الحس وهو عالم ضـرورى للمعرفـة . وهـذا يعنى إقرار كل من العالم والفيلسوف التجريبى بوجود عالم الحقيقة وهو العالم الـذى لم تعطه الفيزياء التقليدية اهتمامها ، وبالتالى لم يعد مصدر المعرفة الوحيد مقصـوراً على العالم المادى إنما لابد أن يتضافر العالمان للحصول على المعرفة الصـحيحة .

٤٠- C.E. M . Joad : Pilosophical Aspects of Modern Science , Unwin books ,- London . 1963 . P 12

الفصل الثالث

نظرية الوجود

نظرية الوجود

أولا : طبيعة المشكلة

١- للوجود معنيان : معنى يهتم بدراسة الخصائص التى تميز الوجود والموجود بوجه عام ، ومن ثم فأهم ما يميز هذا المعنى أنه يشكل مبحثاً يقوم بدراسة وتصنيف مقولات محددة تُعنى بتفسير ضروب للوجود فى إطارها النظرى البحت دون ابتغاء التطبيق والتعيين أو سعى لإيجاد الفروق والاختلافات . ويمكن عرض نماذج للمقولات فيما يلى : الوجود existence ، الكيف quality ، العلاقة relation ، العلية causality ، الجوهر substance ، الزمان والمكان Time and space ويحق لكل فيلسوف أن يضع مقولاته وينظمها بطريقته الخاصة ، وأن يبدع مقولات جديدة يضيفها فى نسقه الفلسفى بحيث تميز خطته الفلسفية ونظريته فى هذا الموضوع ، وهنا نطلق على هذا المعنى مبحث الوجود ontology . أما المعنى الثانى فهو تحقيق النظام المقولى فى الواقع العينى والانتقال من إطار التنظير إلى التحقيق ، وهنا نطلق على هذا المعنى اسم الوجود الفعلى existence ، فالحديث عن الجوهر بوجه عام هو تجريد وتنظير ، لكن الحديث عن الموجودات الجزئية أو الأفراد أو الذوات فهو تطبيق للفكرة المجردة ، يمكن أن نقول بعبارة أخرى إن الجوهر بالمعنى العام هو حديث عن نظام مقولى catigorial scheme ، أما الأفراد الجزئية فهى الموجودات الفعلية القائمة فى الوجود الفعلى . ونتيجة لهذا لا توجد صيغة للفعل من لفظ انطولوجيا ، وإنما توجد صيغة الفعل (يوجد exist) من لفظ الوجود الفعلى existence ، وبناء عليه يقبل هذا الوجود الأخير مقولة الاختلاف نظراً لأن جميع الأفراد أو (الموجودات) تتباين فى الصفات التى تحملها عن بعضها البعض ، بل يحمل الفرد الواحد عدة صفات متباينة . أما الانطولوجيا فتهتم بالطبيعة الكلية التى تجمع أفراد النوع والجنس فى خاصية واحدة ، فمقولة الكيف تنطبق على جميع الموجودات

باختلاف مشاربها بحيث نخرج بالنتيجة (لا موجود بلا صفة أو كل ما يوجد له كيف) .

٢- رأى بعض المفكرين أن الانطولوجيا أستوعبت قوانين الفكر الأساسية بوصفها نسقاً لتنظير الوجود ، وقد أدرك أرسطو هذا المعنى فرأى أن هذه القوانين ليست مبادئ صورية للفكر فقط وإنما هى أيضا مبادئ انطولوجية للوجود بما هو موجود ، أو تصف العالم الواقعى بدون تعينات . فقانون الذاتية يعبر عن ثبات حقيقة الموجود فى خضم التغيرات والحوادث العارضة التى تلحق به ، فالقول إن الشئ هو ذاته يعنى أنه لايمكن أن يحمل صفات إلا صفاته التى تميزه عن غيره . أما قانون عدم التناقض فيعبر عن الانسجام والوحدة فى التصور وفى الحكم وفى الوجود ، فالحقيقة ثابتة واحدة لا تتناقض ، فلا نستطيع أن نفترض أن زيداً عاقلاً وغير عاقل فى نفس الوقت . ويقرر قانون الوسط الممتنع ألا وجوداً وسطاً بين الإثبات والنفى أو الوجود والعدم ، فالشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ولا يمكن أن يوجد وسط بينهما . كما تتميز هذه القوانين بصفات ثلاث هى : أنها وصفية descriptive وموجهة prescriptive وصورية formal ، فهى وصفية بمعنى أنها تصف الوجود بما هو موجود أى تصف الواقع فى أعلى درجات العمومية ، وموجهة بمعنى أنها معايير لصحة التفكير والاستدلال ، وهى صورية لأننا إذا وضعناها فى صيغ رمزية كانت صادقة دائماً مهما عوضنا عن المتغيرات بأى مضمون واقعى .[1]

كذلك حاول فيشته بيان انطولوجية هذه القوانين فوازى بينها وبين مبادئ الأنا الأساسية فى نسقه الفلسفى ورأى أن هذه المبادئ ليست أساسية للفكر فحسب

---

[1] - د . محمود زيدان : " قوانين الفكر الأساسية " مقالة منشورة فى كتاب تذكارى عن زكى نجيب محمود ، كلية الآداب جامعة الكويت ، ١٩٨٧ ، ص . ٣٦٣ .

وإنما هى أيضا شروط للوجود ، وكما بين أرسطو أن قوانين الفكر تتصف بالصدق والعمومية وأنها ضرورية بوصفها مفترضة مسبقاً لكل تفكير ، يبين فيشته أيضاً أن أنطولوجياه تؤكد على وجود الموجود المتمثل فى الأنا بوصفه وجودا فريداً مطلقاً يسبق أى بناءات عقلية أو تجريبية ويكون أساساً لكل تفكير .

٣- ميز هيدجر بين الموجود existent والوجود existence ، فالموجود هو الكائن المتحقق الذى يوصف بالماهية والوجود معاً ، أما الوجود فهو الوصف العام لكل موجود بدون تحديد تعيناته . كذلك يميز هيدجر بين الأنية وبين الوجود الماهوى ويتفق ياسبرز معه فى هذا التمييز ، فيقرران أن الأنية هى التحقق العينى للوجود الإنسانى أما الوجود الماهوى فهو وجود الماهيات أو الإمكانيات فى حالة مطلقة قبل تحققها بالفعل .

٤- وبرغم الفارق بين الوجود والموجود أو بين الانطولوجيا والموجود الفعلى بالمعنى الذى أوردناه آنفا إلا أن المعنيين لايمكن أن ينفصلا ، فحديث عن الوجود يتضمن حديثاً عن الموجود ، وتحديد للموجود يعنى إيجاد مبدأ أصيل هو إظهار وكشف الوجود ، وبذلك يصير الإثنان وجهين لكشف طبيعة الكون وتكون العلاقة بينهما هى علاقة فكرة وتحقيق هذه الفكرة .

٥- دأب نفر على الحديث عن الموجود مهملين الوجود ظناً منهم أنه لفظ يحتوى غموضاً ، وانقسم هؤلاء إلى نوعين : الأول يمثله أصحاب مذهب المعرفة والثانى أصحاب الاتجاه الوضعى ، ترى الفئة الأولى أن الوجود لفظ غامض لا معنى له يستند إلى تجريد الوجود من الموجود ، وترى هذه الطائفه ضرورة إرجاع كل الكلمات المجردة إلى كلمات محددة فيكون الحديث عن الشئ الأبيض بدلاً من

الحديث عن البياض ، وهنا يمكن التغلب فى رأيهم على اللغو والغموض الذى يسود عالم التجريدات .

أما أنصار الاتجاه الوضعى فيقررون أن البحث فى الانطولوجيا لايأتى بجديد ، فحين نقول " الليث حيوان " فإن هذا القول يشير إلى شئ حقيقى موجود بالفعل فى عالم الواقع ومن ثم لا يتضمن تناقضاً ، أما حين نقول " الليث جوهر " ، فإن لفظ جوهر يثير حيرة وارتباكاً لأنه لفظ غامض لايشير إلى واقع محدد .

وللرد على هذين الرأيين نقرر ما يلى : أنه بالنسبة للأول ، يجب ألا نضع انفصالاً حاداً بين الوجود والموجود وكأننا نتحدث عن عالمين مختلفين ، فالحقيقة تبين ثمة ترابطاً بينهما حين يتحقق الفكر فى الواقع ويتواصل النظر بالعمل ، فمقولة الكيف تمثل خاصية من خصائص الوجود نلجأ أحيانا إلى التفكير فيها دون حاجة لتطبيقاتها العملية ، وفى أحيان أخرى نفكر فى الصفات بوصفها تحقيقاً لها . إذن لِمَ لا تكون المقولة ركيزة عقلية نستند إليها لتعيننا على وصف الأشياء وتصنيفها وبيان ترابطها العلى أو تنافرها ، وبالتالى يمكن أن يكون الوجود مقولة عامة تنطبق على كافة الموجودات إذ يستحيل ألا يوجد شئ ، بل إن تحقيق هذه المقولة يتم عن طريق الموجودات الفعلية وبذلك يتضح الترابط بين الوجود والموجود .

أما بالنسبة للرأى الثانى ، فلابد أن نميز بين الفلسفة والعلم ، فالفلسفة هى علم الكليات وهى تبحث فى مجال لا يخص العلوم لأن هذه الأخيرة تهتم بالجزئيات دون الكليات ، فتدرس ما إن كان الليث من طائفة الحيوانات الثديية وأنه يختلف عن حيونات الماء ، لكنها لاتهتم بما إن كان الليث جوهرا لأن الفلسفة تهتم بذلك .

٦- هل الوجود محمول ؟ أى هل يمكن أن يكون الوجود صفة لشئ ما أو يكون محمولاً يُحمل على هذا الشئ ؟ فهل يصح أن نقول " محمد موجود " ؟ الإجابة عن هذه التساؤلات لها شقان : الأول يُقرر فيه أن الوجود ليس محمولاً ولا يمكن أن يكون كذلك استناداً إلى أن المحمول صفة لشئ ما ومن الممكن سلب هذه الصفة من الموصوف ، فإذا قلت " محمد سعيد " فإنه يجوز سلب هذه الصفة عن محمد ، لكن بالنسبة للوجود فلا يمكن سلب هذه الصفة عن الموجود . أما الشق الثانى فُيقَّرر فيه أن الوجود لازم بالضرورة لأى موجود ولا يُشترط التصريح به لأن الوجود متضمن فى الموجود بالضرورة ، فالقول إن محمداً سعيد تعنى أن محمدا يحوز خاصية الوجود وخاصية السعادة ، فالوجود هنا لايسلب لكن من الممكن للسعادة أن تسلب منه فضلاً عن أنها يمكن أن توجد لدى محمد أو لدى أى موجود آخر .

دخلت الإشكالية مجال المنطق المعاصر وقدمها رسل باسم (القضية الوجودية) مثل قضية " قيصر موجود " فيقرر أن هذا النوع من القضايا لامعنى له ويدل على سوء استخدام للغة . فإذا استخدمنا اسماً ما من الأسماء ، وجب أن نكون على وعى بما يشير إليه هذا الاسم ، أى نعرف أنه يشير إلى فرد جزئى موجود بالفعل يسمى بهذا الاسم ، لكن قد لايوجد ما يدل عليه الاسم وجوداً حسياً مثل قولنا (قيصر) إلا أن هذا الاسم له معنى . غير أننا لايمكن أن نستخدم اسماً بلا مسمى ، وإذا تم هذا يكون لفظاً أجوفاً لا دلالة له . وبناء على هذا إذا قلنا إن هذا الاسم الذى يدل على موجود هو اسم علم فإنه يعبر عن وجود مسماه ، ولذلك تكون القضية الوجودية سوء استخدام للغة ، فإذا قلنا " نجيب محفوظ موجود " فإننا لم نصف هنا نجيب محفوظ بصفة جديدة ، لكن يمكننا أن نقول إنه كاتب أو مفكر أو

مواطن مصرى حيث نضيف فى هذه الأقوال صفات جديدة إلى الشخص وليس خاصية الوجود . [٢]

ثانيا : نظريات الفلاسفة

١- فى الفلسفة اليونانية

٧- انحصر الوجود عند فلاسفة اليونان الأوائل فى نطاق العالم المادى وكان السؤال عن الوجود هو سؤال عن ماهية العالم الطبيعى وكشف علته وفهم نظامه ولذلك لم يلجأ هؤلاء الفلاسفة إلى صياغة أنساق مقولية شأن أخلافهم وإنما كان البحث موجهاً إلى طبيعة العالم المادى الذى حولهم ، فقدموا تبريرات علمية بسيطة ممثلة فى علل مادية عن هذا العالم المادى . ولذلك لو شئنا تصنيفاً لمقالهم هذا فإننا نعلنه شكلاً لإرهاصات علمية بدائية وليس نظريات فلسفية ، وهذا يُعد سبباً جوهرياً لعدم وصولهم إلى تلك الأفكار المقولية ، رأى طاليس أن ماهية الوجود فى الماء وأنكسيمندريس فى المادة اللامتناهية كما وكيفاً ، وانكسيمانس فى الهواء ، وهيرقليطس فى النار الخالدة . وبرغم تهافت هذه الآراء إلا أننا نعتقد أن بداية التفكير الفلسفى الأصيل كان لدى بارمنيدس حين رد الوجود إلى وحدة ثابتة ، أما الفيثاغوريين فاعتقدوا أن أساس الوجود يبدو فى المقدار والشكل والنغم والعدد ، ونادى أمبادوقليس بالمبادئ الأربعة ، وأبان ديموقريطس أن الوجود يُرد إلى الذرات المادية .

٨- أما أفلاطون فكان نتيجة حصافته الفلسفية أن ظهرت لديه خطة انطولوجية ذات معالم واضحة ، وبرزت هذه الخطة فى تمييزه بين عالمى المعقولات

---

[٢] – د . محمود زيدان : المنطق الرمزى نشأته وتطوره ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٢٢٦ – ٢٢٧

والمحسوسات أو بين الحقيقة والظاهر . وكما سبق وبينا أن ثمة تمييزا بين الانطولوجيا بوصفها علماً يدرس خصائص عامة للوجود فى هئية مقولات وبين الوجود الفعلى أو الجزئيات الذى يمثل مجال تحقيق المقولة الواقعى ، يمكننا أن نجد ذلك المعنى واضحاً عند أفلاطون ، فعالم المثل لديه هو عالم الماهيات ، والماهية هى المبدأ الشرطى المعقول الذى يؤسس وجود المحسوسات وبناء عليه يقرر أفلاطون أن عالم المثل يتصف بالثبات والدوام والوحدة وهنا نستطيع أن نقول إن خصائص العالم المعقول الأفلاطونى تقترب فى مفهومها من عالم المقولات بالمعنى المذكور آنفاً [ف - ١] ، فالمقولة خاصية عقلية عامة ليس لها هيئة مادية ، كذلك الأمر بالنسبة للماهية ، فهى فكرة كلية عامة تنطبق على سائر الموجودات المادية دون أن تكون هى نفسها مادية . يقول أفلاطون فى جمهوريته " إن الكلى يقال على كثرة مختلفة فى العدد متفقة فى الماهية [٣] ، وفى محاورة بارمنيدس يقرر أن المثل قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل بذاتها على دلالة مادية .[٤] وقد رأى أفلاطون بثاقب نظره أن عالم المثل ليس مستقلاً على نحو مطلق عن العالم المحسوس ، وفكرة المشاركة هى دليل على وجود ترابط بين العالمين ، فيقول فى محاورة فيدون " ليس هناك كما أعرف طريقة لكل شئ فى مجيئه إلى الوجود إلا أن يشترك فى الجوهر الخاص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها " [٥] ، فالعالم المحسوس أو الظاهر هو عالم التغير والحركة والكثرة ، غير أن التغير غايته الثبات والكثرة مآلها إلى الوحدة ، ولا يتمتع بهذا الثبات ولا تلك الوحدة إلا عالم الماهيات الذى تسعى إليه كافة الموجودات لتشارك فيه .

---

٣ - د . فؤاد زكريا : جمهورية أفلاطون ، ص ٥٣٠ ف ٥٩٦ .

٤ - د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس إلى أفلاطون ، ج١ ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ ، ص ٢٢٣ .

٥ - أفلاطون : فيدون ، وكتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط ، ترجمة وتعليق وتحقيق د . على سامى النشار وعباس الشربينى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ الى ص ١١٨ .

يطلق أفلاطون أيضا على عالم المثل اسم عالم الكليات الذى يقابل عالم الجزئيات أو المحسوسات ويؤكد لنا أن ثمة علاقة مستديمة بين الكلى والجزئى ، لكن هل يعنى مشاركة الجزئيات للكليات أن تنقسم الكليات طبقاً لانقسام الجزئيات ؟ لقد وعى أفلاطون هذه المشكلة وبينها فى محاورتى فيليبوس وفيدون ، فالمحسوسات تشارك المعقول دون أن ينقسم المعقول أو يتعدد ، فالمثال واحد لأنه كذلك لكن تطبيقاته فى عالم الحس كثيرة متباينة ، فالخير بالذات وحدة يشاركه طرق شتى فى التعبير عن هذا الخير . كذلك الأمر بالنسبة للجمال ، فعلة الشئ الجميل هو الجمال فى ذاته أو مثال الجمال ، أو بمعنى أدق أن العلة الحقيقية لكل شئ هى مشاركته فى مثاله ، فبالجمال بالذات تكون الأشياء الجميلة جميلة ، وبالكبر بالذات تكون الأشياء الكبيرة كبيرة .[٦]

٩- أما أرسطو فقد بين موقفه فى كتاب الميتافزيقا ورأى أن موضوعها يختلف عن موضوع الفلسفة الطبيعية التى تدرس الوجود المادى والموجودات المتحركة ، أما موضوع الميتافزيقا فهو دراسة الوجود بما هو موجود وتدخل فى هذه الدراسة كافة الموجودات ، ولذلك تعد دراسة ارسطو للوجود على هذا النحو دراسة صورية للوجود بوجه عام تهتم بعلله ومبادئه وصفاته الجوهرية [٧] واستطاع أرسطو أن يكون أكثر عمقاً ودقة ومعقولية من أستاذه أفلاطون ، فحدد – فى فلسفته الأولى – مجموعة مقولات وظيفتها تفسير طبيعة الموجود بما هو موجود لتحديد خصائصه العامة الكلية التى يشترك فيها كافة الموجودات كما هى موجودة فى الواقع حيث تختفى خصوصية الموجود المشخص ليعلن عن موجود عام يشمل كافة الموجودات

---

٦ – نفس المرجع

انظر أيضا : د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

٧ – د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت – بيروت ، ١٩٨٠ ، ص (٨٣)

فيقول " إن العلم الكلى هو الذى يبحث فى الماهية ويدرس ما تشترك فيه كل الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التى تجعلها تندرج تحت جنس معين وتحدد بفصل نوعى [8] . وهذا يعنى أنه بالرغم من أن ارسطو قد بين أولية وعموم فكرة الوجود بوصفها فكرة ذهنية إلا أنه نسب واقعيتها إلى العالم الخارجى ولم ينسبها كما فعل افلاطون لعالم مقارن معقول ، وهذه الواقعية تتجه فى رأيه لدراسة الوجود والموجود ، وهذا الأخير يعنى الموجود الفردى الواقعى ، أو الجوهر الجزئى ، لكن انطولوجياه لاتدرس هذا الفرد الجزئى فى خصوصيته إنما فيما يشترك فيه مع أفراد نوعه من معنى عام ثابت لايتغير كتصور كالماهية ، إذ لا علم إلا بالكلى .

وضع أرسطو مبادئ أولية أو بديهيات تنطبق على الوجود بوجه عام وعلى الفكر وهى قوانين الفكر الاساسية [ف٢] ، كذلك حدد المقولات فى عشر هى : الجوهر ، الكم و الكيف ، الاضافة ، والمكان ، والزمان ، الفعل ، الانفعال ، الملك.

٢- فى الفلسفة الحديثة

١٠- تبدأ الدراسة بديكارت ونقرر أن فكرة الوجود لديه كانت تابعة لأولية المعرفة ، فقد شغف ديكارت بكيفية الحصول على معرفة يقينية وهذا الأمر دفعه أن يتخذ منهجاً محدداً للوصول إلى هذه المعرفة ، وكان شكه فى البداية مجرد وسيلة لسبر غور المعرفة وتنقيتها من شوائبها ، ثم انتقل بعد الشك إلى مرحلة البناء ، وهذه المرحلة هى خطوات الإثباتات الثلاثة المشهورة ، إثبات الذات والله والعالم الخارجى ، فما يقوم بالشك هى الذات ومن يعزم بتنفيذ الفعل هى الذات ومن يضطلع بمهمة إرساء قواعد يقينية للمعرفة هى الذات . وبناء على هذا يصير

---

[8] - د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ١٧٢ .

الوجود الحقيقى هو وجود الأنا المفكرة وليس وجود العالم الخارجى ، تلك الأنا التى تسهم فى فهم نفسها ومعرفة العالم الذى حولها ، أما وجود الله فهو السند المنطقى الذى تستند إليه فى الفهم والمعرفة . ويقوم ديكارت بتحديد رؤيته الأساسية فيبين أن الأنا فى هذه العملية هى الأنا الواعية - فكلما إزداد الوعى كانت الأنا أقدر على تأكيد الوجود ، ولهذا تظهر فكرة الوجود فى خطوة تالية للفكر (أنا أفكر إذن أنا موجود) لأن الوجود هو المتحدد بالفكر ، والفكر هنا ليس منفصلا عن الأنا ، ولولا الأنا المفكرة ما ظهرت الأنا موجودة ، إذن فكرى هو الذى يؤكد وجودى والوجود يتقرر بالفكر . ومماسبق نصل إلى ما يلى :-

أ - انحصار الوجود فى دائرة الذات المفكرة

ب- وجود الذات ليس وجوداً انطولوجياً إنما هو وجود جزئى محدد .

جـ- لاتهتم الذات بإرجاع وجودها إلى مبادئ أنطولوجية عامة كالكيف والعلاقة والكم ، إنما تهتم بنسب هذا الوجود للأنا المفكره .

د - المشكلة عند ديكارت هى كيف أعرف أننى موجود فى هذه اللحظة وليست كيف أثبت أننى موجود فى هذه اللحظة .

هـ- ليس البحث فى طبيعة العالم الخارجى بحثاً فى الوجود عامة وإنما هو بحث فى جزء من أجزاء الوجود خاضع للادراك الحسى .

و - اذن الوجود الحقيقى هو وجود الأنا المفكرة الواعية التى تهتم بمعرفة هذا الوجود بوصفه عنصراً معطى للذات ، وبالتالى فوجودى كذات مفكرة أهم من وجودى كموجود انطولوجى .

اتجه ديكارت بعد ذلك إلى بيان ثمة انطولوجيا تتمركز حول كيان إلهى متميز بصفاته وتجلياته بوصفه أجل أنواع الموجودات ، حائزاً على كل الكمالات ، مستقلاً بذاته ، صاحب القدرة والعلم المطلقين ، مستمر بوجوده منذ الأزل وإلى الأبد ، مقدر وخالق لجميع الماهيات ، وبالتالى لم يحاول ديكارت أن يشك فى وجود

الله ، فأدلته العقلية التى جاء بها هى أدلـه تبين قدرة الخالق وتكشف عظمته وإجلاله وليست فى اعتقادنا أدلة لإثبات وجود الله ، وما يؤكد رؤيتنا هذه أنه لم يبـدأ مرحلـة اثباتاته بإثبات وجود الله لأنه لم يشك فيه أو فى وجوده وإنما بدأ بإثبات وجود الذات وكان الإله عنده بمثابة المبدأ العقلى أو السند المنطقى الذى يرتكن إليـه ليعينـه علـى الوصول إلى اليقين فـى عـالم يمـوج باحتمـالات الشـك . ولذلـك سـعى ديكـارت فـى البداية لإيجاد ذات واعية لها فكر محدد وأفكار يقينيـة قـادرة علـى أن تجوب العـالم لتعرف مافيه ، وأن فكرها قادر بمساعدة إلهية أو ضمان إلهى أن يصـل إلـى إيجـاد أدلة لبيان جلالة الله وعظمته وقدرته وأنه سبب الوجود بعامـة وأنـه ركيزة منطقيـة لفكرنا ، فضلا عن أن هذه الأدله نفسها تكشف عن قدرة العقل علـى الوصـول إلـى قضايا يقينية بشأن الله .

يشرع ديكارت بعد ذلك لإثبات وجود العالم الخـارجى ، غير أن عمليـة الإثبات هذه تؤكد على ضرورة ارتباط هذا العـالم بـالذات الواعيـة وبذلـك لـم يجعـل ديكارت هذا العالم مستقلاً عن الذات لأنه لن يُعرف إلا من خلالها ، ويؤكد على هذه الفكرة الأخيرة بقراره أن الذات تلتمس اليقين فى الله وأنه يمنحها ويبث فيها المعرفة اليقينية الممثلة فى الأفكار والصور الذهنية ، ومـن ثـم نكـون علـى يقيـن مـن صـدق وصحة أفكار الله فينا لأنه لايمكن أن تخدعنا أفكار أودعها الله فينا . ويرد اعتقادنـا فى وجود العالم الخارجى إلى ذلك الميل الذى أمدنا به الله وهو ميـل لايمكـن الشـك فيه ومن ثم لا نعرف العالم الخارجى بالحواس لأنها خادعة ، إنمـا نعرفـه بالأفكـار التى منحنا الله إياها .

وهكذا خضع برهان ديكارت لإثبات وجود العـالم لخطـة منهجيـة محـددة ، وكان طبيعيا أن يكون هذا البرهـان فـى نهايـة سلسـلة الإثباتـات ، والسـبب فـى هـذا يرجع – كما سبق القول – إلى أن ديكارت قد جعل الأولوية فى الوجود لله بوصفـه

السند المنطقى الذى يرتكن إليه حتى حين شك فى وجود ذاته . ولذلك كان أمراً طبيعياً أن يبدأ اثباتاته ببيان أهمية الأنا أو الذات العارفة بوصفها الموجود الأساسى فى الوجود والذى تدور من حوله الأشياء ، وهو لكى يجعل هذه الأنا قادرة على الوصول إلى اليقين شرع فى إرساء قواعد عقلية أساسية لكل تفكير سليم حتى تضمن الأنا بها سلامة فكرها حين تقوم بعملية المعرفة . وأول ما تعرفه الأنا معرفة يقينية هو معرفة نفسها ، وبناء على هذا تصير أولية الأنا المفكرة (العارفة) أساساً منطقياً لمعرفة الوجود .

١١- أما كنط فقط نسج نظاماً فريداً قوامه نظرية المعرفة ودعامته الذات العارفة وهو هنا متأثر بديكارت فى توجيه الانتباه للمعرفة وللذات التى تعرف بصفة خاصة فشرع فى تفسير العملية المعرفية التى تقوم بها الذات وهو فى هذا التفسير يستخدم المقولات التقليدية فى الفلسفة ويوظفها بأسلوبه الخاص لينشأ ميتافزيقا معرفية ، ولذلك استخدم نفس مقولات الانطولوجيا وصنفها فى أربع تضم كل قائمة ثلاث مقولات وهى كما يلى :

- مقولات الكم : الوحدة ، الكثرة ، الجملة
- مقولات الكيف : الإثبات ، النفى ، التحديد .
- مقولات العلاقة : الجوهر ، العلة والمعلول ، التأثير المتبادل بين الجواهر.
- مقولات الجهة :الإمكان والاستحالة، الضرورة والحدوث ، الوجود والعدم

رأى كنط أن هذه المقولات تعد شروطاً منطقية أو قواعد ضرورية لكل تفكير ومعرفة محددة فى نطاق عالم التجربة الحسية وتتصف بالصورية والقبلية ، هنا يختلف كنط عن أرسطو وهيجل اللذين جعلا المقولات شروطا منطقية لبناء الوجود ، لذلك لا نسأل كنط عن الوجود إنما نسأل عن الموجود بوصفه ذاتاً أو عقلاً يجمع بين تصوراتة الخالصة وبين معطيات عالم حسى خارجى . وعلى الرغم من

أن هذه المقولات أو التصورات العقلية ليست تجريبية إلا أنها لا تتعلق بأمور مجردة وإنما ترتبط بكل ماهو واقعي يسهم فى بناء معرفة مؤكدة .

وبناء على هذا يُعتبر الوجود عند كنط ظاهرة معرفية تتم عن طريق الجمع بين طرفين أساسيين هما الذات التى تتعقل الوجود من خلال تصوراتها الخالصة أو المقولات ، والوجود المتمثل فى العالم الخارجى الحسى بجميع مظاهره القابلة للإدراك ، وهنا تنشأ المعرفة عندما يقوم العقل بأفعاله لتفسير هذا الوجود . وبناء على هذا يمكننا أن نجد ثمة انطولوجيا عند كنط لكنها ليست كانطولوجيا أرسطو وهيجل وإنما هى انطولوجيا معرفية ، فكما جعل أرسطو انطولوجياه بناءات عقلية للوجود – وكذلك الحال عند هيجل – جعل كنط انطولوجياه بناءات عقلية للمعرفة تقوم بتفسير وشرح العملية المعرفية بجانبيها الذاتى والفيزيقى . ولذلك فلم أستطع أن أطلق على مذهب كنط نظرية فى المعرفة كما هو الأمر عند لوك وهيوم ورسل وإنما بدا لنا أنه لم يفصل الوجود عن المعرفة فالمقولات لديه تعتبر خصائص عامة أو كليات تضطلع بمهمة محددة هى كونها شروطاً لقيام المعرفة ، ولذلك وجدنا أن مقولاته لازالت حائزة على خاصيتها الانطولوجية إذ يمكن تعريفها بأنها كليات أو خصائص عامة ، لكن التمايز يتحدد فى وظيفة هذه المقولات ، فبينما هى عند أرسطو وهيجل لها وظيفة وجودية خالصة نجدها عند كنط لها وظيفة معرفية محددة ، و بينما تقرر انطولوجيا أرسطو هيجل وكذلك ماكتجارت وجود الجزئيات لتتحقق من خلالها ، نجد نفس الهدف محدداً عند كنط ولنا فى مقولة الجوهر خير مثال على ذلك ، فقد اقتنع كنط بتعريفين تقليديين للجوهر هما أنه الموضوع الدائم فى القضية ولا يكون محمولاً ، وأنه الموضوع الثابت للتغير ، ورأى أن أحكم مجال لتطبيق هذين التعريفين هو المادة ، لكن ماهى هذه المادة التى ينطبق عليها الجوهر ؟ إنها بلاشك ليست مادة عقلية وإنما اعتمد كنط فى تطبيق رؤيته على العلم الطبيعى ولاسيما القانون النيوتونى " المادة فى الكون ثابتة لا تفنى ولا تستحدث

وكميتها لاتزيد ولا تنقص " ، ولذلك رأى أن المادة هـي الجوهر الذى يشغل مكانـا ويتحرك عن طريق قوى الدفع والجذب . ويتحقق الجوهر أكثر من خلال أجزاء المـادة ، فالمـادة لديه هـى مجموع الأجزاء المتحركة فـى المكـان ، غير أن هـذه الأجزاء تتحدد عن طريق شئ واحد يجمع كثرتها هو الجوهر أو المادة ، وبالتالى لا تنطبق الزيادة أو النقصان على الجوهر أو (المـادة) لأنـه ثـابت لتغير الأعـراض وإنما تنطبق فقط على الأجزاء وهنا يقرر كنط " فـى كل تغيرات المـادة لا يتغير الجوهر ، فكمية المادة لاتزيد ولا تنقص إنما تبقى كما هـى جملة واحدة أى تبقى ثابتة فى كميتها " .[٩]

١٢- ننتقل الآن للحديث عن فكـرة الوجود عند هيجل وتعتبر انطولوجيا هيجل " انطولوجيا عقلية " تعتمد على التحديد القبلى للوجود . ويظهـر هذا التحديد القبلى من خلال منطق تصورات يقوم هيجل عن طريقة بتحديد الأشياء طبقا لمبادئ الفكر الخالص ومن ثم تصبح فلسفته محاولـة لتعقيل العـالم وإعـادة بنـاء الشروط القبلية للوجود . وهنا يُعد منطقة محاولة لتحديد تصورات مقولية خالصة للخبرة الانسانية فى حدود تصورات منطقية ." [١٠] وبذلـك لاتعد انطولوجيا هيجل مبادئ صورية جامده للتفكير فحسب ، منفصلة عن تعينات الواقع الخارجى ومحصورة فى مقولات نظرية بحته ، بل هى كما سبق القول فلسفة لجعل العالم معقولا من خلال مقولات لا يستقيم التفكير بدونها . فالمقولات كما يرى هى " أساس وجود الأشياء وهـى فـى نفس الوقت موضوعات مألوفة لنا تماما . [١١] وهذا يعنى أن الأشكال المنطقيـة عند

---

٩ - أنظر تفصيلا لهذا الموضوع فى الفصل القيم عن الجوهر فى كتاب د . محمـود زيـدان : كنـط وفلسـفته النظرية .

١٠ - Terry Pinkard : The Logic of Hegel`s Logic , An Essay published in " Hegel " edited by Micheal Jnwood Oxford Press . 1985 , P . 108 .

١١ - Hegel : The Logic of Hegle , Trans by Wallas " From The Encylopaedia of- Philosopical Scince " Oxford , 1894 , P . 169

هيجل ليست وظائف صورية فحسب بل هى ذاتها منـاظرة للواقـع والحقيقـة . وهـى معرفة متطورة للعالم لاتشير مقولاتها إلى النشاط المعرفى فقط وإنما تشير أيضا إلى الوجود الموضوعى .[١٢] ولذلك فـإن حركـة المقـولات عند هيجـل هـى كمـا يقـول ماركيوز ليست إلا انعكاسا لحركة الوجود . [١٣] وبذلك تحولت المقولات فـى فلسـفة هيجل الى موجودات انطولوجية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية ، وهو بهـذا يختلف تماما عن كنط الذى نظر الى المقولات بوصفها تصورات ذهنية ذاتية سـابقة علـى كـل تجربـة . أمـا هيجـل فانـه قـام بتحويـل هـذا التصـور الذهنـى الـى حقيقـة انطولوجية [١٤] من خلال منطق ديالكتيكى محكم أصبح والميتافزيقا شيئا واحدا .

١٣- يناقش هيجل فكرة الوجود فىمبحثى الوجود والماهية اللذان يضمهما مؤلفـه الضخم " علم المنطق " وقبل أن نعرض فكـرة الوجـود يحسـن أن نعـرض أولا تلـك المباحث التى يشتمل عليها الكتاب فى عجالة سريعة ، فينقسم كتاب " علم المنطـق " إلـى ثلاثـة مبـاحث أساسية هـى مبحـث الوجـود ومبحـث الماهيـة ومبحـث الفكـــرة الشاملة ، يمثل المبحث الأول وهو الوجود أقصى تجريـد ممكـن تشـترك فيـه جميـع الموجودات التى يمكن تصورها فى الكون ، فجميع الأشياء موجودة وبالتالى لابد أن يكون الوجود هو المقولة الأولى التى يبدأ بها البحث . ولذلك يتسم الوجود بالمباشرة لأن مقولاته مباشرة وبسيطة ، وتبدو كل واحـدة منهـا وكأنهـا تصـــور مسـتقل قـائم بذاته . كذلك تنفصـل كـل مقولـة عـن الأخـرى فـلا تشـير ولا ترتبـط بغيرهـا ، لكـن بالرغم من هذا الانفصال فلا يمكن إدراك مقولة قبل الأخرى ، فنحن نعـرف الكيـف أولا ثم نعرف الكم ، نعرف أن هذه شجرة قبل معرفة حجمها ، بل يبدولنا أن هنـالك

---

١٢ - هربرت ماركيوز : نظرية الوجـود عنـد هيجـل ، ترجمة ابراهيـم فتحى . دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٤ ص ٦٥

١٣ - هربرت ماركيوز : العقل والثورة ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص ١٣٣٠

١٤ - ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ص ٧٩ .

ترابطا من نوع ما بين المقولات فى هذه المرحلة ، فيمكن القول إن الكيف يتضمن الكم ، إلا أن هذا لا يعد تضمنا بقدر ما هو استنباط مقولة من أخرى لأن ارتباط المقولات فى هذه المرحلة ليس صريحا على نحو ما ولكنه ارتباط ضمنى مختبئ تحت السطح يهدف الاستنباط إلى إظهاره فالوجود والعدم والصيروره والكيف والكم مقولات لاترتبط فى ظاهرها إنما يظهر ارتباطها عن طريق استنباط . (١٥) ويمثل مبحث الوجود بهذا النحو أولى مراحل الوعى أو المعرفة حيث يخبرنا أن الأشياء موجودة ولها كيف وكم فقط .

أما فى المبحث الثانى وهو الماهية فنجد أنه إذا كان الترابط فى الوجود ضمنياً فهو فى الماهية صريح وجلى . وتشكل مقولات الماهية أزواجا لايمكن أن تنفصل فلا تفكير فى الجوهر دون الأعراض ، والسبب دون النتيجة والهوية دون التنوع والموجب دون السالب ، بل إن كل مقولة من المقولتين تحيل إلى الأخرى وتكشف عنها وتشكل ماهيتها ، فنجد أن المقولة الأولى هى التى تقوم بتشكيل ماهية الثانية فالجوهر حامل للأعراض ، والسبب أساس النتيجة وهكذا . وتمثل هذه المرحلة مرحلة العلم ولذا فهى أكثر سموا من مرحلة الوجود لأن العلم يستخدم مقولاتها فيقوم بمعرفة العلاقات الضرورية بين الأشياء وخصائصها وأسباب وجودها والقوى التى تتحكم فيها .

أما مبحث الفكرة الشاملة فيمثل أعلى درجات المعرفة ذلك لأن مقولاته تستخدمها الفلسفة لأنها تشكل أساس المعرفة العقلية التى نفهم عن طريقها الكون . فنجد مقولات الفكر الذاتى والفكر الموضوعى والحياة والغائية ومقولة الفكرة المطلقة التى تهدف إلى الإعلاء من قدر التفكير الفلسفى الذى يجاوز مرحلة العلم ويعلو عليه مثلما يعلو العلم على مرحلة الوعى الأولى . كما يعالج هذا الجزء من المنطق نفس

---

١٥ - نفس المرجع ص ١٣٢

موضوعات المنطق الصورى لكن المعالجة الهيجلية هى معالجة عقلية تسير وفق منهج جدلى حيث يرتفع المنطق من الوقائع التجريبية إلى العلم العقلى . ويرى ستيس أنه إذا كان الوجود هو المباشرة ، وأن الماهية هى المتوسط ، فإن الفكرة الشاملة هى التى تجمع بين المباشرة والتوسط . (١٦)

١٤- كان هذا عرضا موجزا لمباحث كتاب " علم المنطق " ونعود الأن الى تحديد مشكلة الوجود عند هيجل .

وتشغل مناقشة فكرة الوجود مبحثى الوجود والماهية فى " علم المنطق " وتتحدد هذه الفكرة من خلال عدة أنواع للوجود أو بقول أدق عدة مراحل مختلفة متطورة ، حيث تختلف كل مرحلة عن الأخرى بفعل تعينات جوهرية مميزة يحصل عليها الوجود فى كل مرحلة يشغلها . وتزداد هذه التعينات فى الكم كلما إزداد الارتقاء فتتضمن كل مرحلة صفة أو عدة صفات متطورة لم تكن موجودة فى المرحلة السابقة . وتتحدد هذه المراحل على النحو التالى :

الوجود الخالص pure being

١٥- تستعمل هذه المقولة أقصى تجريد ممكن تشترك فيه كافة الموجودات فحين نبدأ فى التفكير لايكون أمامنا شئ سوى الفكر فى لا تعينه الخالص ، وهذا اللاتعين خلاء لا مميزات ولا ملامح له وهو عبارة عن فكر محض ، وهو بما هو كذلك يشكل البداية ، إنه لاتحديد خالص وفراغ محض ولا يوجد به موضوع للفكر أو قل إنه فكر فارغ ، وكذلك هو بدون أى تحديد حيث يتشابه مع نفسه فقط ولا يتشابه مع

١٦ - نفس المرجع ص ١٣٢

اللاشئ ، وهو وجود بلا تمايز فى ذاته أو بالنسبة لأى شئ خارج عليه ، [17] فالمنضدة مثلا تكون بنية صلبة لامعة ، فإذا جردت من اللمعان بقت بنية وصلبة ، وإذا جردناها من جميع الصفات فإننا نقول إن هذه المنضدة موجودة ، وكلمة موجودة هنا هى أعلى تجريد للمنضدة . [18] كما يعتبر هذا النوع من الوجود " لحظة من لحظات الفكر جردت وأصبحت موضوعا للتفكير بذاتها وهو أيضا وجود خلو من كل تعين لأن أى تعين سوف يضفى عليه طبيعة جزئية .[19]

الوجود المتعين Determinate being

وهذا النوع هو ثانى أنواع الوجود عند هيجل ، ويتميز بأن " له خاصية وشكل وهو ببساطة وجود من أجل شئ أو من أجل ذات " [20] إنه وجود له تعين وليس وجودا محضا ، لكن هذا التعيين ليس تعيينا تاما ، إنه فقط فكرة عن التعيين بما هو كذلك ، إننا يمكننا أن نعرف عن شئ ما أنه ملون دون معرفة لونه لأننا توصلنا إلى صفة اللون بوجه عام . كذلك نعرف أن شيئا له وجود محدد لكن لانستطيع بيان هذا التحديد بوضوح لأننا نتحدث عن فكرة التحديد بصفة عامة .

الوجود لذاته being for itself

١٦- " هو وجود قائم بذاته مستقل عن غيره متمركز حول كيانه " [21] وأوضح نموذج لهذا الوجود هو وجود الأنا بوصفها معروفة لنا كموجود متمايز عن غيره من الموجودات الأخرى ، فالإنسان يتميز عن الحيوان وعن موجودات الطبيعة بأنه

---

١٧ - Hegel : The Science of Logic, Trans by Jonason, Macmillan, London, 1929 vol. I, P. 94.

١٨ -ستيس : المرجع السابق

١٩ - McTaggart : Commentary on Hegel's Logic Cambridge, 1910, P. 15.

٢٠ - Hegel, The logic of Hegle, Wallas, P. 170.

٢١ - د . عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ط٣ ، ص ١٠ -١١ .

هو الكائن الوحيد الذى يعى بنفسه ، ولهذا لاتصل موجودات الطبيعة إلى هذه الدرجة من الوجود ، [22] فالأنا هنا هى المثال المباشر على الوجود ذاته ، فأنا لست واعيا فقط بالموضوعات الخارجية وإنما على وعى بذاتى ، وأنا فى هذه الحالة موجود من أجل ذاتى .[23]

الوجود الفعلى Existence

١٧- يقترب هيجل بهذا النوع إلى التحقيق الكامل للوجود ويعد هذا النوع أكثر تقدما من الأفكار السابقة ، ولذا فهو يأتى فى مرحلة متأخرة من سير الجدل حيث يناقشه هيجل فى مبحث الماهية ، وقد سبق لنا أن عرفنا أن فكرة الماهية أكثر تقدما من الوجود وأكثر ثراء وحيوية أما الأنواع الثلاثة السابقة فقد تم مناقشتها فى مبحث الوجود .

إن الوجود الفعلى هو وجود متعين تماما ، يدل على وجود شئ يشكل جزءا من العالم ويرتبط بغيره من الموجودات الأخرى . لقد كانت القضية " هو موجود " قضية ناقصة بلا محمول ، أما القضية " يوجد وجودا فعليا " تعنى أنه جزء من الكون ويرتبط بعلاقات متبادلة مع الأشياء الأخرى ، يقول هيجل " إن الوجود الفعلى هو اتحاد مباشر بين الانعكاس داخل الذات والانعكاس داخل الآخر . وينتج من هذا أن الوجود هو كثرة لامتناهية من الموجودات ترتبط بعلاقات مع بعضها ، وهذا يعنى أن هذه الموجودات تترابط وتقوم بتشكيل عالم يعتمد على بعضه البعض مترابط ترابط الأساس وما يقوم عليه " [24] .

---

٢٢ - Hegel : cience of logic , Jonaston , Vol . 4 , p. 171 - 172 .

٢٣ -ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ، ص ١٥٩

٢٤ - Hegel : The logic of Hegle , Wallas , P . 230 .

١٨- " الوجود الواقعى هو اتحاد الماهية والوجود الفعلى أو الظاهر [٢٥] فالماهية عند هيجل عبارة عن وجود داخلى لكنها تتجلى فى الخارج لتكون ظاهرا لكن الظاهر هنا ليس له نفس المعنى الذى ظهر عند برادلى وبوزانكيت ورويس من حيث أنه وهم خادع وأن الوجود الحقيقى مستقل عنه إنما الظاهر عند هيجل يشكل وجودا فعليا وليس وهما لأن الماهية هى التى تظهر وهى الوجود الواقعى للموجود ، ولذلك فالظاهر هنا ليس فراغا ولا عدما إنما هو ماهية تظهر . [٢٦] وعندما تتجلى الماهية فى الظاهر ينعدم التمايز بينهما وينصهران فى وحدة واحدة هى مقولة الوجود الواقعى ، ويستخدم هيجل هنا مصطلح الوجود الواقعى actuality بنفس معنى لفظ الواقع الحقيقى Reality [٢٧]

تعد هذه المقولة ذات أهمية كبرى عند هيجل لأنها تبرز حقيقة هامة لها شقان : أولا أن هيجل قد بلغ بها درجة عالية من المعقولية فى تحقيق الفكر أو جعل الواقع عقليا وجعل العقلى واقعيا : فالعقلى هو وحده الموجود بالفعل only the rational is actual ، وبناء على هذا نأتى إلى الشق الثانى وهو أن العالم الخارجى أو الظاهر ليس عدما خالصا ، بل هو وجود ماهوى لأن الماهية ليس لها مجال آخر تظهر فيه إلا مجال الظاهر ، لذلك فإن عملية الظهور هذه تعد عملية جوهرية فى الأصل على أساس أن الظاهر له نفس الوجود الجوهرى الذى تتميز به الحقيقة . فليست هذه المقولة ماهية فقط ولا ظاهرا فقط ، ولكنها تتجلى وتكشف عن نفسها فى الظاهر ، وهنا يصير الظاهر، كشافا للوجود الحقيقى .

---

٢٥ - Hegel : The scince of logic , Jonaston , vol . 2 . p. 159 .

٢٦ - ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ، ص ٢٠٤ .

٢٧ - نفس المرجع ، ص ٢١٦ .

١٩- أما إذا توجهنا للفلسفة الوجودية وجدنا فيلسوفها مهتم أو قل مهموم بإيجاد انطولوجيا من نوع خاص يمكن أن نطلق عليها انطولوجيا نفسية تختلف بطبيعة الحال عن الانطولوجيات العقلية التى دأبنا عليها لدى شيوخ الفلاسفة ومن تبعهم ، إذ تنفرد انطولوجيا الوجوديين ببناء مقولى خاص يتجه نحو الإنسان بوصفه موجوداً منفعلاً فاعلاً شاعراً بفعله ومتأثراً فى أعماقه بكل ما حوله . فما يهم الفيلسوف الوجودى هو انعكاس تجارب العالم الخارجى عليه ورد فعله الوجدانى النفسى لهذه التجارب ولذلك فهو عندما يخوض موقفاً معينا لا يخوضه فى جزئيته إنما بكليته أى بكل وجوده ، فأى فعل هو تعبير عن هذا الكيان الواحدى المتفرد بانفعالاته وأفكاره ومشاعره وبالتالى يقرر الوجودى أن فهم الوجود والتعبير عنه لا يتم عن طريق العقل كما هو الحال عند ديكارت ومن على شاكلته ، إنما هو معاناة خاصة وتجربة ذاتية فريدة لايشعر بها أحد سواه ، فيقول الفيلسوف الفرنسى لويس لافيل " تجد الذات نفسها فى قلب العالم مشاركة فى الوجود ، إن التجربة الأولى التى يمر بها الإنسان هى تجربة المشاركة فى العالم أو (أنا والعالم) " . والأنا هنا هى الأنا الفاعلة وليست الأنا المفكرة ، إنها الأنا التى تتشكل خبرتها من تجاربها الانفعالية الحية المعاشة وليس من تصورات العقل الخالص ، ولذلك يحور الوجودى عبارة ديكارت " أنا افكر إذن أنا موجود إلى " أنا أشعر اذن أنا موجود " .

ويتزعم الفيلسوف الدنماركى كيركجورد الثورة ضد هيجل قائلاً لا يمكن أن أكون خطوة فى منهج إذ لابد أن يقوم الوجود على أسس ذاتية خالصة وأن يكون الخطاب فى الفلسفة موجهاً لموجودات فعلية وليست خيالية ، وإن الفلسفة الحقة – كما يدعى – ليست بحثاً فى المعانى المجردة إنما فى المعانى التى هى من دم ولحم ولذلك لابد أن ترد جميع المسائل إلى ذلك الموجود الفرد أو الإنسان .

أما هيدجر فيقوم بتحديد مقولات عامة أو خصائص كلية تميز الوجود الإنسانى فى عموميته ، حيث يلتقى هذا الوجود العام بالموجود المشخص لأن من يبحث فى الوجود لابد أن يتساءل (من أنا) ، ويكون جوابه (أنا الباحث فى الوجود ، لكننى لست هذا الوجود ومع هذا أشارك فيه بوصفى موجوداً غير مستقل عن الوجود ، والوجود هو الأخر ليس منفصلا عنى ، إنه يحيط بى ويؤلف كيانى ، ولذلك فأنا أعد ظاهرة فى هذا الوجود تتحقق فى زمان ومكان ومن ثم فأنا " وجود هنا " مقابل لما هو " وجود هناك " ، وبناء على هذا فإن أى بحث فى الوجود يقرر بالضرورة بحثا فى الموجود .

وضح مما سبق أن ثمة فارقاً بين مقولات انطولوجيا هيدجر ومقولات انطولوجيا أرسطو وهيجل ، فالأخيران تنطبق مقولاتهما على الوجود ككل ليشمل الإنسان وغير الإنسان من كائنات حية وموضوعات مادية ، بينما تخص مقولات هيدجر الوجود الانسانى فقط .

كانت الأنا المفكرة شرطاً للوجود عند ديكارت ، بينما اختلف الأمر عند جان بول سارتر وسائر الوجوديين ، إذ يتقرر الوجود فى البداية ثم بعد ذلك تظهر الأنا كماهية شاعرة منفعلة مفكرة ، وهذا يعنى – كما يدعى سارتر – أن الوجود يسبق الماهية بالضرورة فالإنسان يوجد أولا ثم يحدد وجوده بعد ذلك عن طريق الأفعال التى يقوم بها ، وهو لا يوجد إلا بقدر ما يحقق من أفعال أو بعبارة أخرى الإنسان مجموع أفعاله .

والحق أن مقولة (الوجود يسبق الماهية) عند سارتر هى فى رأينا تتقابل من حيث الوظيفة مع مقولة الوجود الخالص عند هيجل ، فكلاهما يعبر عن وجود بلا تحديد ولا تعيين أى بدون ماهية محدده وصفات مميزه ، فالمقولة السارترية

تقرر أننى موجود فى البداية جسماً بلا حساً ولا فكراً ، أى موجود بلا هوية ولا ماهية ، أما الوجود الهيجلى فهو فكرة أولية لم تتضح بعد وبالتالى تقبل قضية سارتر ومقولة هيجل الانطباق على جميع الموجودات .

قلنا إن المقولة تصور عقلى ، فكيف تقبل الوجودية نظام المقولات مع أنها رفضت النظام العقلى كما هو عند ديكارت وهيجل ؟ وردُنا على هذا هو أن الوجودية جعلت من الخبرة الذاتية الخاصة تجربة عامة مطلقه ، فالألم الذى أعانيه والقلق الذى يستبد بى ليس خاصين بى وحدى إلا من خلال تجربتى الخاصة ، لكن الألم نفسه يحوز على خاصية العمومية التى تشترك فيها جميع الموجودات ، فكل إنسان يتألم ويقلق ويخاف ، أما قلقى وخوفى فهى أمور ذاتية خاصة بى وحدى دون الجميع .

ثالثا : مبادئ الوجود

٢٠- رأينا أن مبادئ الوجود هى المقولات ، ونختار منها الكيف والعلاقة والزمان والمكان والجوهر .

مقولة الكيف

٢١- توصلنا إلى ضرورة وجود الموجود لكننا لا نتوقف عنده ونكتفى بالقول إن طبيعة ما يظهر لنا هى كونه موجوداً ، إذ الأمر ليس بسيطا لأن تقرير وجو الشئ يستلزم تقريراً لخصائص ذلك الموجود وهى خصائص عامة تنطبق على كل ما يوجد ، ومن بين هذه الخصائص مقولة الكيف ، فلا يوجد موجود إلا وله كيفيات محدده تميز نوعه . والكيف حد لايقبل التعريف نظراً لوضوحه وبساطته وهذا أمر متفق عليه ، كذلك لايمكن الحكم على الكيف بالصدق أو الكذب فلا نقول السعادة صادقة ، والسبب فى هذا أن الكيف محمول يحتاج موضوعاً يُحمل عليه ولذا كان

المثال السابق غير مقبول ، وأما إذا أردنا حكماً على الكيفيات فإننا نحكم عليها بأنها موجودة أو غير موجودة . ويقرر جون ديوى فى كتابه " المنطق " أن الكيف هو ما ندركه ادراكاً مباشرا بالمشاهدة ، إذ أن ما نتلقاه من العالم الخارجي هو مجموعة صفات كاللون والشكل والصلابة ، ويراها صفات تمثل شواهد أو دلائل على صدق قضية معينة . غير أن ديوى هنا تعامل مع (الصفات الثانوية التى نتلقاها كمعطيات حسية ناتجة من الشئ المادى الجزئى ، وثمة فارق بين هذه الصفات وبين الكيف بالمعنى المقولى ، فالأولى جزئية متغيرة بينما الثانية كلية وثابتة وتنطبق على الوجود بأسرة .

تنقسم الكيفيات من حيث الايجاب والسلب الى نوعين ، كيفيات موجبة وأخرى سالبة . فإذا قلت إن (س) كيف موجب كانت لا (س) كيفاً سالباً مقابلا له ؛ وعدم امتلاك الكيف ماهو إلا جانب سلبى للكيف نفسه وليس للموجود ، فقد يخلو الموجود من صفة ما (على ليس مدخنا) ، لكن لا يعنى خلو الموجود من كيف ما أنه يخلو من جميع الكيفيات . فالشئ الذى ليس أحمرا قد يكون أزرقا ، ورفض الكيف (ص) يعنى تقريرنا للكيف (س) وإذا لم يكن أ مثلثاً فإن ب قد تكون مثلثاً كذلك اذا كان أ مربعاً فإن ب ليس مربعاً . وهكذا نجد أن أن سلب الكيف يتضمن إثبات كيف آخر ، فاذا وجد كائن ليس ذكرا ، فلا بد أن يكون أنثى ويمكن أن يعبر الكيف السالب عن جانب إيجابى للشئ وذلك يتم عن طريق اثبات التناقض وبهذا يحصل الوجود على كيفيات كثيرة موجبة و سالبة لكن عدد الكيفيات الموجبة يفوق عدد السالبة لأن الموجود نفسه كيف موجب .

تنقسم الكيفيات أيضاً الى بسيطة ومركبة ومعقدة . فأما الكيفيات البسيطة simple quality فهى كيفيات لا تقبل التحليل ، لذلك لايمكن تعريفها ، لأن تعريف الكيف يعنى خضوعه للتحليل . أما بالنسبة للكيفيات المركبة compound فهى

التى يمكن تحليلها ، ويتألف الكيف المركب من كيفين مثل الأحمر والحلو ، وكذلك كل من المثلث والمربع كيف مركب ، كذلك إذا قلنا إن الانسان حيوان عاقل ، فالإنسانية هنا كيف مركب لأنها تتألف من كيف الحيوان وكيف التعقل والكيفيات التى تؤلف الكيف المركب تسمى أجزاء له .

أما الكيف المعقد فلا يتألف من مجموعة كيفيات وإنما يمكن تحليلة بواسطة خصائص أخرى سواء كانت هذه الخصائص علاقات أو كلاهما فإذا كان تعريف المغرور بأنه تقدير الإنسان لنفسه تقديرا يفوق ما تقرر الوقائع فإن الغرور فى هذه الحاله يصبح كيفا معقداً طالما يقبل التحليل ، لكنه لا يحلل إلى مجموعة من الكيفيات وإنما إلى عناصر ، وبالتالى فإن كل كيف سالب هو كيف معقد لإمكانه أن يتحلل إلى حدين أحدهما هو الايجاب ومع هذ لايعتبر الكيف المعقد مجموعة حدود إنما كما سبق القول مجموعة عناصر .

مقولة العلاقة

٢٢- كل موجود له كيفيات تميزه ويرتبط بعلاقات مع غيره بالضرورة سواء كان هذا الغير من نوعه أو من نوع مختلف . والعلاقة حد لايقبل التعريف وهى توجد بين موجودين أو أكثر ، فنقول على أكبر من زيد ، أو على أصغر من عمر. وقد تكون العلاقة مع حد واحد مثل الجوهر لديه علاقة هوية مع نفسه .

أنواع العلاقات :

أ- علاقات الانعكاس : وتنقسم إلى ثلاثة علاقات : الأولى هى العلاقة المنعكسة وتعبر عن علاقة تقوم بين الشئ ونفسه ، فعلاقة الذاتية من هذا الصنف ، وكذلك قولنا الشئ يشبه ذاته ، أو نستدل على الشئ من نفسه كالقول أ هى أ أو الإنسان هو الإنسان . أما العلاقة اللامنعكسة وهى ثانى الأنواع فلا يمكن عكس حدودها فلا

يجوز القول إن زيدا أكبر من نفسه . أما العلاقة الثالثة وهى علاقة جواز الانعكاس فهى يجوز فيها ولا يجوز عكس حدودها كالقول إن (أ) يحب ذاته أو يحب شيئاً آخر .

ب- علاقات التماثل : وهى ثلاثة أيضا ، الأولى هى علاقة التماثل وتقوم بين حدين ، فإذا كانت (أ) ترتبط بعلاقة مع (ب) فإن (ب) يمكن أن ترتبط بعلاقة مع (أ) كأن تقول إن زيداً شقيق علي ، وعلي شقيق زيد . أما علاقة اللاتماثل فتقوم بين حدين أيضا : فإذا وجدت بين الحدين (أ) و (ب) فإنها لا يمكن أن توجد فى نفس الحدين بطريقة عكسية كالقول (أ) والد (ب) فلا يمكن أن تكون (ب) والد (أ) . أما علاقة جواز التماثل فتعنى جواز وجود العلاقة بين الحدين وجواز عدم وجودها ، فإذا كان (أ) أخ (ب) فمن الجائز أن يكون (ب) أخ (أ) أو لا تكون ، فقد تكون أخت (أ) .

جـ علاقات التعدى : وهى ثلاث ، الأولى علاقة التعدى فإذا قلنا (أ) ترتبط مع (ب) بعلاقة ، و (ب) ترتبط مع (جـ) بنفس العلاقة إذن (أ) ترتبط مع (جـ) ، أما علاقة اللا تعدى فتعبر عن عدم ارتباط (جـ) مع (أ) ، فإذا قلنا (أ) ترتبط مع (ب) و (ب) ترتبط مع (جـ) ، لكن (أ) لايرتبط مع (جـ) ، ويتضح هذا حين نقول (أ) والد (ب) ، و (ب) والد (ج) لكن لا يمكن أن يكون (أ) والد (ج) لأنه قد يكون جده . أما العلاقة الأخيرة فهى علاقة جواز التعدى ، فإذا قلت إن (أ) هو أول ابن عم (ب) ، و (ب) أول ابن عم (جـ) عندئذ فإن (أ) قد تكون وقد لا تكون أول ابن عم (جـ) . [٢٨]

---

٢٨ - McTaggart : The Nature of Existevce , P . 80 -81

أنظر ايضاً برتراند رسل : مقدمة للفلسفة الرياضية ترجمة د . محمد مرسى أحمد ، الباب الخامس

وأيضا : د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ص ١٥٩ - ١٦٣

وأيضا : د . محمود زيدان : المنطق الرمزى ص ٢٦٤ - ٢٦٥

الفصل الرابع

الزمـــــن

الزمن

أولاً : طبيعة الزمن

١- قُدرَ علينا أن نحيا فى تغير وتبدل وقدر للحقائق تجاوز الزمن والعلو على كل تحول وزوال . إن ثباتنا ليس حقيقياً وإنما هو نسيج عقلى خالص حين يقوم العقل بتأليف وجمع اللحظات وترتيب الأحداث وتنظيم الخبرات وتنسيق استرجاعات الذاكرة ، حيث توهمنا هذه العملية الذهنية بوجود ثبات ودوام ، لكن حقيقة الأمر غير ذلك إذ أننا نحيا لحظات منفصلة متناهية الصغر يقوم العقل بتأليفها وجمعها فينشأ اتصال بين اللحظات المنفصلة يُظهر لنا الشئ مُجَمعَاً فى وحدة واحدة . وهنا نقول إن الشئ الموجود فى هذه اللحظة هو مجموع أجزائه المنفصلة عبر لحظات متناهية متوالية .

ولذلك نجد أن أقصى ما يؤرق المرء هو شعوره الدائم بانقضاء لامحاله ، فتبدو أمامه البداية كأول خطوة للنهاية ، فينتظر تلاشى وقع اللحظات ، ويقف مبهوراً مكتوف الأيدى أمام شدة تيارها الجارف المتلاحق المتدفق . وهنا يكتشف الإنسان أنه الكائن الوحيد الذى يعى الزمن فى ديمومته وسريانه لأنه يشعر بالفقدان أثناء سريان الزمن ، والزمن نفسه لايفقد شيئاً من محتوياته ولا تجرى عليه صفة التغير والتحول على الرغم من أنه يعبر عن الحركة الدائمة ويرفض السكون إذ أن التغير هو من طبيعة الموجودات الزمنية والإنسان من بين هذه الموجودات . ولذلك كانت تجربة المرء بالزمن تجربة أليمة لأنها دائماً تشعره بتناهيه وانقضائه وهذا الأمر جعل الشعور بالزمن عند مفكرى اليونان شعوراً تراجيدياً وجدوه متمثلاً فى القوى التى تسيطر على مصير الإنسان والكون وجميع الكائنات ومن هنا لاقت مشكلة الزمن اهتماماً واسعاً لا لأهميه المشكلة فحسب وإنما لأن الزمن قريب إلى النفس الإنسانية فى أعماقها •

٢- يمكن لنا وصف الزمن بأنه تيار متدفق يحتوى أحداثا بجانبيها النفسى والفيزيقى ، يقول ج . س . سمارت " نحن نشبه الزمن بأنه نهر متدفق السريان لايتوقف مطلقاً ولا يمكن عكس اتجاهه ولذلك لابد لنا أن نفكر فى الأحداث التى تجعل الزمن يتدفق فى هذا الاتجاه المحدد " . (١) والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعرف تعاقب الأحداث وانتظامها فى سلسلة متسقة ، ونحن عندما نقوم بذلك لانفكر فى زمن إذ أن فكرة الزمن نفسها فى رأينا تعبر عن الإطلاق ، وإنما نفكر فى وقائع زمنية Temporal facts تأتى فى هيئة ثلاثية هى القبل before والبعد after والتزامن simultaineity ، فنقول هنالك أحداث تأتى قبل أحداث معينه أو بعد أحداث محددة أو متزامنة مع أحداث مميزه ، كذلك نقول إن الأحداث تقع للأشياء لكن الأشياء نفسها لاتحدث وإنما تتغير ، فإعلان الجمهورية " حدث " لكن تحول إشارة المرور من الأحمر إلى الأخضر " تغير " .

٣- من أجل هذا كان وعى الإنسان بالزمن متمثلاً فى فهمه لأنحاء الزمن المتنافرة (الماضى والحاضر والمستقبل) ، الماضى والمستقبل لايوجدان الأن وإن وُجِدا فلن تكون لديهما خاصية الوجود الفعلى وإنما يكون وجودهما تصوريا قائماً فى عملية استرجاع أو توقع مستقبل مأمول ، والفارق بينهما يتحدد فى كون المستقبل إمكانية مفتوحة قابلة للتحقيق فى الحاضر المباشر بينما الماضى وقائع أو أحداث تتصف بالضرورة لأنها تحققت بالفعل . وبالرغم من خاصيـة التحديد الضرورى لأحداث الماضى إلا أننا يمكن أن نطبق عليه فكرة الإمكان (٢) ، لكنها لن تكون إمكانية مطلقة كما هو الشأن فى المستقبل ، وإنما هى إمكانية محددة ومعناها

---

١ J.J.C . Smart : " The River of time " An Essay in " Essays in Conceptual – Analysis " ed . by A. flew , Macmillan , London , 1956 , P

٢ – فكرة الإمكان تتصف بالحرية والاطلاق وتُطبق على للمستقبل وهى مقابله لفكرة الضرورة التى تتصف بالجبريه والتحديد وتُطبق على الماضى

أنه يمكن اختيار الذكريات من الماضى ماشئت ، لكن لايمكنك التصرف فيها أى تغيير محتوى أحداثها ، لأن المحتوى ثابت على الدوام بينما يمكنك التصرف فى الحدث نفسه فتتذكر أحداثاً قريبة الحدوث قبل أحداث بعيدة الحدوث ومعنى هذا أن الأحداث فى الزمن الماضى تكون متسلسلة تسلسلاً منطقياً صارماً ، بينما تفض الذاكرة صرامة الأحداث المتسلسلة خضوعاً لرغبة الفرد المتذكر فيمكنك تذكر حدث وقع حديثاً قبل حدث قديم •

٤- والذاكرة نظام ذاتى معقد يقوم بالربط بين الماضى والحاضر ، ومن ثم فعملية التذكر نفسها ذات أهمية عظمى فى هذا الربط لأن المشكلة ليست تذكر أحداث ماضية فحسب وإنما هى تصنيف هذه الأحداث (المتذكرة) عن طريق نظام الوعى الذاتى ككل ويدخل الزمن فى هذا الوعى بوصفه معطى من معطياته وأولى مظاهر هذا الوعى الزمنى temporal conscionusness هو يقيننا فى أن الأحداث المتذكرة فى هذه اللحظة قد حدثت لنا بالفعل فى الزمن الماضى وبالتالى فإن استعادتها فى الزمن الحاضر - عن طريق الذاكرة - لا تلغى بنائيتها فى الماضى ، إذ أن هذه العملية المطاطية التى نقوم بها متمثلة فى استعادة ذكريات وردها مرة ثانية لا تؤثر مطلقاً على بناء ذكرياتنا الخاصة ، طالما أن هذه الذكريات تخضع لنظام الوعى الزمنى الذى يقوم بترتيب أحداث ذكرياتنا ترتيباً منطقياً مقبولاً ، فعندما أقوم بعملية التذكر فإننى أبدأ من الحاضر أى من معطيات الحاضر المباشر مسترجعاً الأحداث المرغوبة ، لكنى عندما أقوم بفعل معين فإننى أعتمد على الخبرة المكتسبة واستقرئ معطيات الزمن الماضى مستوجباً الأحداث المناسبة . وبهذا المعنى يتواجد أمامى نوعان للزمن هما الذاتى والزمن الموضوعى ، الأول هو الذى تنتمى إليه ذكرياتى ومشاعرى وأحساسى بالزمن الحاضر ، أما الزمن الموضوعى فهو زمن الطبيعة والتاريخ ويتحدد فى علاقتى السابق واللاحق ، ويمكننا فهم هذه العلاقة وإدراكها عن طريق الخبرة . لكن على الرغم أن ذكرياتى

تتبع الزمن الذاتى إلا أن لها علاقة بالزمن الموضوعى لأن عملية التذكر تحدث فيه بوصفه زمنا عاماً لكافة الموجودات ، هذا من جانب , ومن جانب آخر فإن جميع الأحداث التى اتذكرهاالأن قد حدثت بالفعل فى زمن موضوعى فى وقت ما , ولذلك فإن هذه الموضوعية تجعلنى أثق تماماً فى الذاكرة , فلا يوجد ما يثبت أن العالم لم يكن موجودا منذ خمس دقائق , فهو موجود الأن وكان كذلك حين ادركته منذ عدة دقائق.

٥- وبناء على هذا فإن الخبرة تعتبر ذاكرة موجهة هدفها تنظيم الحاضر وتبرير الفعل الذى يقع فيه . وعلى الرغم من أن الخبرة تكمن فى نحو واحد فقط من أنحاء الزمن هو الماضى , إلا أن تطبيق الخبرة يتم فى الزمن الحاضر , ولذلك فمأثور الحكمة يقرر أننا إذا أردنا فهم الحاضر فعلينا بفهم الماضى , فكل افعالنا الحاضرة تكتسب من الماضى القدرة على التحقيق والمبادأة على التفاعل والحبكة فى التبرير . وتتمثل خبرتنا بالزمن فى صور كثيرة : فنحن نفهم التعاقب متمثلاً فى علاقتى القبل والبعدعندما يتتالىحدثان فى الواقع المباشر , ونلمس التغيير حسياً فيما يطرأ على جسمنا من اختلافات.نتيجة انصرام العمر . كذلك يبدو لنا التغير فى الظواهر الطبيعية كتعاقب الليل والنهار والتطور والتدهور اللذان يلحقان بالموجودات كالنمو فى النباتات والبلى فى الأشياء .[٣] كما يظهر الزمن فى خبرتنا الحسية أيضا من خلال الحركة والسرعة كتحديد المسافة الزمنية التى يقطعها منتقل من مكان إلى آخر . وهكذا تبين لنا الأمثلة السابقة أهمية الزمن فى حياتنا العملية حينما نعرف الوقت ونقرأ الساعة ونضع تحديدا لأفعالنا ، وهذا يوضح لنا أنه على الرغم من كون الزمن الموضوعى مستقل إلا أننا قمنا بضبطه وتحديده وفرضنا المعقولية والنظام على تسلسل أحداثه ، وبالتالى فليس ثمة استقلال تام كلى فى الزمن الموضوعى وإنما هنالك ترابط وثيق بينه وبين زمننا الذاتى فكلاهما يجتمعان بوصفهما معطيات وعينا العام .

---

٣ - L . Elton , H. Messel : Time and Man . pergamon press , Oxford , 1978 . P.1-3.

٦- أما بالنسبة للزمن الحاضر فهو المجال الوحيد للمباشرة والفعل فى الآن أو (هذه اللحظة) ، غير أن وجود الحاضر فى الآن ليس وجوداً مستديماً بل إن دوامه نسبى تفرضه إحساساتنا أو وعينا حين نربط اللحظات المنفصلة ، وهنا ينشأ الدوام الوهمى الذى يظهر فى صورة استمرار خادع يسمى بالحاضر الخادع specious present أو اللحظة المرواغة التى تفر منك كما يفر الماء من البنان .

والحاضر الخادع لحظه لا ديمومة لها تقع متاخمة للماضى أو للمستقبل ومن ثم فهو يشكل لحظة متناهية الصغر لايمكن قياسها تجريبياً بدقه نظراً لشدة سرعة انقضائها وزوالها . ولقد رأى وليم جيمس أن نموزج كل الأزمنة المدركة يتحدد فى الحاضر الخادع الذى يمثل الديمومة القصيرة التى ندركها مباشرة على نحو متصل ، وقد حاول جيمس فى كتابه " مبادئ علم النفس " أن يعطينا تصوراً عن الشعور بالحاضر الخادع معتمداً على التصورات التجريبية للزمن ، فقرر أن تصور الحاضر الخادع يتحدد عن طريق تصور (الحد المتاخم) boundary الذى يدل على أن الحاضر الخادع لحظة لاديمومة لها تقع بين الماضى والمستقبل ، وقام جيمس بقياس مدة هذا الحاضر الخادع ورأى أنها تتراوح بين ست ثوان واثنتى عشر ثانية .[٤] أما عالم النفس وليم فونت فرأى أن مدة الحاضر الخادع لاتزيد عن ست ثوان فقط .[٥] وقام رونز بتعريف الحاضر الخادع بأنه ذلك الحاضر النفسى الذى نشعر به بوصفه امتداداً لديمومة التجربة اللحظية المباشرة للفعل ، غير أن رونز قد ميز بين الوعى النفسى بالحاضر الخادع وبين كونه لحظة فيزيقية مستقلة توجد فى هيئة حد متاخم بين الماضى والحاضر.[٦] أما الفيلسوف الانجليزى س . د

٤- W. James : The Principles of psychology , Dover Publication , N. Y . vol . 1 , P.P . 630 - 631 .

٥- P . Edwards : (ed) Encyclopidia of Philosophy , vol . 7-8, P. 136 .

٦- D. Runes : The Dictionary of Philosophy , N.Y. , 1942 , P. 298

برود Broad فيرى أن الحاضر الخادع حدث له جزيئات صغيرة أو لحظات لا ديمومة لها تقوم بتشكيل الحاضر ، فكل حدث جزئى من الأحداث يوجد ويتلاشى فى هيئة لحظات متعاقبة .

تحدث رسل أيضا عن الحاضر الخادع ورأى أن إدراك هذا الحاضر تجريبياً أمر فى غاية الصعوبة بسبب انتقال اللحظات السريع الذى يخرج عن حدود قدرتنا على ملاحظتها حسياً ، وهذا يجعلنا عاجزين عن تمييز البداية والنهاية أو إدراك درجة الاختلاف بينهما لأن انتقال الزمن يكون قصيرا جدا لدرجة أننا نتوهم أن البداية والنهاية مجرد أجزاء من احساس واحد . ولحل هذه المشكلة يرى رسل أننا لكى نفهم وندرك الحاضر الخادع ينبغى علينا تحديد التغير القائم على علاقتى السابق واللاحق ، فعندما أرى حركة سريعة لشئ ما أعلم على الفور أن أحد أجزاء الحركة لابد أن يسبق الآخر ، وهذا يعنى أن الاعتماد على الخبرة المتمثلة فى إدراك علاقتى السابق واللاحق يمكننا من إدراك التعاقب تجريبياً ، حيث تزودنا الخبرة بتعريفات حسية لهذه العلاقات ، فإذا فهمنا العلاقات أمكننا فهم القضية (أ تتقدم ب) . (٧)

ثانيا : الزمن والعالم الطبيعى.

١- الحوادث واللحظات

٧- طورت الفيزياء المعاصرة نظرتها للشئ المادى ، فلم تعد المادة مجرد شئ صلب جامد يشغل حيزا فى المكان كما ذهبت الفيزياء التقليدية وإنما أصبح تصور الشئ المادى – فى علاقته بالزمن – عبارة عن مجموعة حوادث لا جزئيات ، وقد استبدل أينشتين الحوادث بالجزئيات حيث صارت الحوادث هى مادة

---

٧ - B. Russell : Human Knowledge , Geoge Allen 1948 , 227

الفيزياء [٨] وبات النظر إلى العالم بوصفه مكوناً من حوادث ، حيث يستغرق كل حادث فترة زمنية متناهية ، ويشغل امتداداً مكانياً محدداً . [٩] وإذا انقسم الحادث إلى أجزاء ، فإن هذه الأجزاء تشكل بدورها حوادث أخرى تستغرق زمناً وتشغل مكانا ، وليست هذه الحوادث قوالب صماء بل كل حادثة تتداخل مع جميع الحوادث الأخرى فى الكون حيث تستمر الحركة .

٨- ترتبط الحوادث بعلاقات زمنية هى علاقة التعاقب أى السابق واللاحق أو (القبل والبعد) وعلاقة المعية أى التزامن . فأما العلاقة الأولى فتفرض التناقض بين أطرافها ، فالحادثان المتعاقبان لا يلتقيان لأن كلا منهما يستغرق لحظة فردية بعينها ، أما العلاقة الثانية فتعنى أن الحادثين يتزامنان معاً فى نفس اللحظة . وبناء على هذا فإن جميع الحوادث فى الكون تتشكل وفق نظام هذه العلاقات التى ترتبط بالزمن المتناهى الذى تحيا فيه وليس لها أى صلة بما سمى الزمن المطلق ، والسبب فى هذا أن علاقات التعاقب والمعية نكتسبها عن طريق الخبرة والتجربة ، ونتيجة لهذه العلاقات صار التغير خاصية أساسية من خصائص الزمن لأن مثل هذه العلاقات تؤدى دورها فى نطاق زمن متحرك وأحداث متوالية . لقد نظرت الفيزياء التقليدية عكس هذه الرؤية ، فأوجدت ثباتا فى الزمن بسبب الاعتقاد فى الزمن المطلق [١٠] بينما توصلت الفيزياء المعاصرة إلى أهمية التغير فى الزمن ، والتغير يعنى انتقال الحادث عبر العلاقات الزمنية . ويحدد لنا رسل أهمية هذه العلاقات الزمنية فيقرر أنها تساعدنا فى تحديد التاريخ الدقيق للحادث ، فإذا افترضنا حدثين هما أ ، ب تكون العلاقات بينهما على الصورة التالية :

إما أن تكون أ قبل ب

٨- B . Russell : History of Western Philosophy , 832

٩- B . Russell : An Outline of Philosophy , George Allen , London , 1961 , P. 289

١٠- انظر : جيمس جينز ، الفيزياء والفلسفة ، ترجمة جعفر رجب ، دار المعارف ، القاهرة ص ٨٤

وإما أن تكون أ بعد ب

وإما أن يتداخل الحدثان معاً .[11]

٩- هنالك صلة مؤكدة بين الحوادث واللحظة ، فالحادث الواحد قد يستغرق عدة لحظات ، فنقول إن مجموعة لحظات تتعاقب على حادث معين بحيث تشكل هذه اللحظات اتصالاً مستمراً لنفس الحادث من خلال تسلسل علائقى يقرر أن هذه اللحظة تسبق الأخرى . لكن قد تستغرق لحظة واحدة حادثين أو مجموعة حوادث وهنا نقول إن هذه الحوادث تدخل فى علاقات معينة بمعنى أن الحادثين يتزامنان معاً فى نفس اللحظة ، لأن الحادث لايمكن أن يوجد إلا من خلال اللحظات . وإذا كانت علاقة المعية تنطبق على الحوادث إلا أنها لا تنطبق بأى صورة على اللحظات ، نقول فقط إن اللحظات تتعاقب فتسبق اللحظة (أ) اللحظة (ب) ، لكن لايمكن أن نقول إن هنالك لحظتين متزامنتين للسبب المذكور آنفا ، وهذا يعنى أن الحوادث قد تشكل سلسلة منتظمة من اللحظات عن طريق علاقة السابق واللاحق ، أو يعنى أن اللحظة الواحدة قد تجمع مجموعة حوادث متزامنة تدخل أيضا فى علاقة التعاقب فنقول إن هذين الحادثين المتزامنين أو مجموعة الحوادث المتزامنة تكون قبل حادث ما أو قبل مجموعة حوادث ، ونقول أيضا إن هذه الحوادث المتزامنة توجد بعد حادث ما أو بعد عدة حوادث متزامنة وهكذا .

والحق أن العلم يقول قولته أيضا فى مشكلة التزامن وبالذات عند المقارنة بين حوادث فى أمكنة مختلفة ، وقد عالج أينشتين هذه المشكلة فى نظرية النسبية ، فقرر أنه من الصعب فيزيقياً تحديد حادثين متزامنين معاً بسبب أن قياس زمنهما بدقة يبين ضرورة سبق أحدهما للآخر وحتى ولو بثانية واحدة فعندما نسمع صوت الرعد لانسمعه فى لحظة وقوعه إنما تكون قد مرت عدة ثوان على وقوعه فى

---

١١ - B . Russell : Human Knowledge , P. 288

سحابة ، وتنطبق نفس المشكلة على البرق ولكن بنسبة مختلفة ، فقد يتم وقوع البرق في نفس لحظة رؤيته لدى المشاهد العادى ، لكن القياس الدقيق يبين لنا أن انتقال البرق الى المكان الذى تقف فيه يأخذ وقتاً ، ولذلك لكى نحدد انتقال البرق إلى مكاننا يجب علينا قياس سرعة الضوء وقياس المسافة التى يقطعها من مصدرة إلى مكان المراقب .(١٢)

٢- الزمن والمادة

١٠- ناقش رسل هذا الموضوع بوضوح مبيناً رؤية العلم المعاصر فرأى أن الظواهر المتسلسلة والمعبرة عن تاريخ الشئ تتجمع معا كيما تشكل الشئ المادى الجزئى الموجود فى لحظة واحدة فى الزمن . وهذا يعنى أن الشئ عبارة عن مجموع حوادثه التى وقعت فى تاريخه الزمنى الخاص ، فالظواهر المختلفة التى وقعت فى أوقات مختلفة تتجمع بوصفها تخص شيئاً واحداً بذاته ، وهذا يعنى أن الشئ الواحد المرئى فى أوقات مختلفة عن طريق أناس مختلفين يشكل بناءً كلياً يحتوى على مجموع حوادث الشئ المرئى ، وبذلك تكون الحالة اللحظية للشئ بمثابة كيانات مختلفة من منظورات متمايزه فضلاً عن أن هذه الكيانات غير متزامنة وإنما هى متعاقبة حتى تصل إلى اللحظة الحاضرة لتكون بناء جامعاً للشئ ، وبذلك نصل إلى فكرة السيرة الذاتية للموجود الفرد . فإذا وجدت معطيات ما معبرة عنً شئ ما أو تشكل مظاهره البينة للعيان ، فإننا اعتماداً على ربط هذه المعطيات الحسية المختلفة فى سيرة محددة لنفس الحالة اللحظية للشئ ، نكون قادرين على الحصول على ما هو ضرورى من أجل البقاء الكامل لتاريخ الشئ . ولذلك فإذا عرفنا المادة الدائمة الموجود فى الزمن فإن هذا يعنى أننا عرفنا سلسلة محكمة مترابطة لنفس الشئ •

---

[١٢] - هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٣٧ - ١٣٨

وبناء على هذا فلم تعد المادة هى ذلك الشئ الجامد المصمت إنما صارت مجموعة حوادث تدوم خلال الزمن الطبيعى ، وهى تدوم وتستمر منتقلة عبر سلسلة متعاقبة من الحوادث حتى تصل إلى اللحظة التى نقوم فيها بعملية الإدراك .

١١- غير أن هذه النظرة الفيزيقية الخالصة قد اتجهت إلى مبدأ فلسفى أصيل هو الاستدلال ، فالمادة الحاضرة هى مجموع أجزاء تاريخها فى الزمن ، وبالتالى فوصولها إلى الحاضر يعنى أنها استمرت متعاقبه فترات زمنية معينة حتى وصلت إلى لحظتها الحالية . لكننا لانستطيع إدراك استمرار تاريخ المادة عن طريق الملاحظة الحسية لأننا لا نلاحظ الاستمرار مباشرة بوصفه خاصية أساسية فى الشئ المادى وإنما نلاحظ الشئ دائماً يجمع شتات أجزائه الزمنية المختلفة فى هذه اللحظة ولذلكً يصير الاستمرار شيئاً فرضيا من وضع العقل حيث يمكننا أن نعرفه عن طريق الاستدلال بدون ادراكه حسياً . ويتضح مبدأ الاستدلال أيضا من خلال ادراكى للمادة ، فأنا عندما ادرك الموضوعات الخارجية لا أدركها من حيث طبيعتها الفيزيقية الباطنة ، إنما أرى مؤثرات تصدر عنها فى هيئة انطباعات حسية عن اللون والطول والصلابة الخ ، لكننى لا أعرف تركيبها . الفيزيقى عن طريق إدراك مثل إدراك اللون والصلابة ، ولذلك فإننى ألجأ إلى الاستدلال من أجل معرفة الأصول والوقائع الفيزيقية الدقيقة . فإذا رأيت شيئاً تحت ميكروسكوب ، فأفترض أن حالته الراهنة عبارة عن مجموعة حوادث تراكمت وتجمعت حتى كونت هذا الشئ فى ذلك الوقت ، وهنا أقوم بعملية استدلال على وجود الشئ من الحالات السابقة التى مر بها ، وهذا الاستدلال يعتمد على التاريخ وقانون العلية حتى تكون معرفتنا الفيزيقية اكثر دقة .(١٣)

---

١٣ - B . Russell : Mysticism and logic , Longman , London , 1918 , P. 171 .

٣ - الزمن والمكان

١٢- يظهر الزمن من خلال انطباقه على المكان ، فالحركة تحدث فى مكان والأحداث تقع فى مكان ، بل إن تعاقب الزمن نفسه لايظهر إلا من خلال موجودات ينطبق عليها هذا التعاقب ، وهذه الموجودات قائمة بالفعل أى أن كل موجود يشغل حيزا محدوداً هو مكانه الخاص ، بل إن المكان نفسه لايتواجد إلا من خلال موجودات قائمة فيه ، لكن من المعروف أن سائر الموجودات تتصف بالامتداد فهل يعنى هذا أن المكان هو الأخر يتصف بالامتداد ؟

انقسم المفكرون بصدد هذه المشكلة إلى فريقين : فريق يرى أن المكان وما فيه عبارة عن شئ واحد وما المكان عندهم إلا تجريد لما فيه أو هو الامتداد . أما الفريق الآخر فقد رفض أن يكون المكان هو الامتداد ورأى أن المكان ليس هو الامتداد بل ما فيه يمتد الممتد .

١٣- بناء على ما سبق يظهر لنا مدى الترابط بين فكرتى الزمان والمكان ، وقد أيدت الفيزياء المعاصرة هذا الترابط ورأت أن المكان والزمن ليس لهما وجود مستقل عن بعضهما البعض بل هما مركب واحد يسمى " متصل المكان – الزمان " له وجود حقيقى كوجود الأشياء المادية . ولقد ثبت أن هذا الجمع بين المكان والزمان له أهميته فى الفيزياء ، فالمكان له أبعاد ثلاثة ، لكن هذه الأبعاد لا تمثل نموزجاً مناسباً لحركة الأشياء لأنها تنطبق فقط على الأشياء الساكنة الثابتة ، بينما العالم الفيزيقى والظاهرى متحرك غير منحصر فى أبعاد ثلاثة ساكنة وبالتالى فهنالك بعد رابع يسبغ الحركة والاستمرار على سائر الموجودات فى الكون وهو الزمن . وبذلك يصبح المتصل الفيزيائى رباعى الأبعاد هو متصل (المكان – الزمان) أو (الزمكان) ويعامل بوصفه وحدة واحدة غير قابلة للانفصال .

١٤- هنالك تصوران أساسيان للمكان والزمن هما :

[١٤ - ١] - **المكان والزمان الذاتيان أو المدركان** :

وهما يتعلقان بوعى الفرد حين يقوم بعملية الإدراك أو التذكر أو أى عملية عقلية ، فنحن نعرف أن الأشياء توجد فى المكان عن طريق الحواس وبخاصة حاسة الرؤية ، كذلك نكون على وعى تام بأن الشئ ينساب فى زمن خاص لكل فرد منا . فالزمان والمكان المدركان خاصان بالفرد وحده لدرجة أنهما يتوقفان عن الوجود حين يغيب وعى الانسان أو أثناء النوم مثلاً . هنالك عدة خصائص تميز الزمان والمكان الذاتيان هى :-

أ- أنهما محدودان : فنحن نشاهد المكان المدرك محدداً ، إذ يتناهى عند حدود الأفق وهذه الحدود لايمكن لمجال رؤيتنا أن يتجاوزها ، أما الزمن فهو يتجه إلى ما يسمى بالحاضر الخادع الذى يكون متاخماً للمستقبل ويتلاشى مسرعاً نحو ماض متاخم .

ب - أنهما يتصلان بالأمكنة والأزمنة العامة ، وبالتالى فهما ليسا مستقلين تماماً ، إن مكانى الخاص ليس إلا جزءاً متصلاً من مكان عام يجمع أمكنة كثيرة تتطابق وتتصل مع مكانى الخاص ، فلا يمكن لى أن ألغى مكان الشخص الآخر المجاور لى على الرغم من أننا لا ننظر إلى نفس الموضوع الجزئى (المنضدة) من نفس الموضع ، إذ لابد أن أعترف بجواره لى فى المكان ، وأن مكانى الخاص لا يستقل كلية عن الأمكنة الأخرى الداخلة فى المكان العام .

أما بالنسبة للزمن فنحن ندرك تماماً أن لكل منا زمنه الخاص وهو زمن الشعور والإحساس ، لكننا نوجد جميعاً فى هذه اللحظة ونجتمع على هذا الوجود

ومن ينكر هذا الاشتراك يكون مختلاً . لكن الاختلاف بيننا يكون فى درجة الشعور باللحظة.فهنالك من يشعر بها بطيئة والأخر يشعر بسرعتها .

جـ- يجب ألا تظن أن الزمان والمكان جوانب كمية أو مقادير جامدة ، فالزمان ليس فترات زمنية مستقلة أو ديمومة خالصة ، وكذلك المكان ليس مقداراً من الامتداد . إن هنالك جانباً هاماً هو " الانتباه " . فالزمان والمكان الحاضران أمامى حضوراً مباشراً يكون حضورهما معطى لى عن طريق تحديد مجال الانتباه حيث يوجه هذا الانتباه إما إلى المدركات الحسية الموجودة فى مكان أو التركيز على لحظة معينة فى الزمن ، فيدخل الموضوع الهام بالنسبة لى فى بؤرة الشعور Focus of consciousness ويخرج منها ما لم يعد هاماً . فنحن لدينا اختفاء تدريجى أو تلاشى أمكنه حاضرة مباشرة فى مجال الوعى وفى نفس الوقت يكون هذا الاختفاء مصحوباً بظهور تدريجى لأمكنة أخرى جديدة تحل محل الأولى . كذلك الأمر بالنسبة للزمن ، فما يأتينى فى هذه اللحظة هو الآن now الذى يُعَد المحتوى الذى أوجه إليه ميلى أو انتباهى وهذا الميل هو الاهتمام بلحظة معينة فى الزمن أو التركيز شعورياً على فترة زمنية معينة تكون حاضرة حضوراً مباشراً (١٤)

[١٤ - ٢] - <u>المكان والزمان الموضوعيان أو الفيزيقيان</u> :

أ- تناول جاليليو المكان والزمان من خلال وصفه للحركة ، فالحركة عنده حركة آلية ديناميكية بحتة لاجاذبية لها . كان يعتقد العلماء قبل نيوتن أن الاجسام والأفلاك تتحرك بذاتها وأن كل التأثيرات الناتجة عن القوى الخارجية ، إنما تعبر عن سرعات واتجاهات هذه الأجسام والأفلاك . أما العالم الفيزيقى عند جاليليو فهو

---

١٤ Taylor : Elements of Metaphysics , University Paper Book , London . 1960 , P 246

عبارة عن مادة وحركة آلية خاضعة لقانون القصور الذاتى الذى يقرر أن المادة تظل على حالتها من الحركة والثبات حتى تطرأ عليها قوى خارجية تغير من حالتها الساكنة ، وهذا يعنى أن العالم الواقعى هو عالم الاجسام المختزلة رياضيا والمتحركة فى المكان والزمان بطريقة آلية ، ونتيجة هذه الحركة الآلية أمكننا معرفة الأحداث فى سيرها المستقبلى إذ لاتعدو عن كونها امتداداً لحركة الأحداث التى تقع فى الحاضر لنتحكم فيما يحدث فى المستقبل ، وبذلك يصبح الحاضر عبارة عن حركة رياضية محدودة بين الماضى والمستقبل .

ب- وبظهور نظريات نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) فى الحركة والجاذبية والمكان والزمن يتحدد التصور الأساسى للفيزياء التقليدية . فقد نظرت هذه الفيزياء إلى المكان الزمان على أنهما مطلقان يشكلان خلفية كونية شاسعة يتحرك فيها كل شئ . فالمكان يوجد كله مرة واحدة فى ثبات وانتظام لانهائى دون أن يعتمد على شئ خارج عليه . أما الزمان فإنه يوجد أيضا دون أن يستند إلى شئ خارجى ويمكننا أن نطلق عليه ديمومة تسير متدفقة من الأزل إلى الأبد فجميع الأجسام والأفلاك تتحرك داخل هذا النوع من المكان والزمن . يمكننا أن نجد دلالة دينية فى صفة الإطلاق لدى نيوتن ، فالله عنده أبدى لانهائى مستمر من الأزل إلى الأبد ، فالمكان المطلق هو المجال الذى يبدو فيه الله موجودا فى كل مكان والزمان المطلق هو الأبدية التى يوجد فيها الله ، أما الأشياء فتوجد فى حضور مباشر أبدى مستمر فى الله بوصفه خالقها (١٥)

جـ- وتبعا لنظرية نيوتن هذه ، جاء العلماء بعده متأثرين بفكرة المكان والزمان المطلقين ، فافترضوا وجود مـــادة ثابتة تملأ الكون ونستند إليها فى تعيين حركة

• Burtt . The Metaphysical Foundations of Modern Science . Routledge and Kegan Paul , London . 1950 . P 82-84 255-257

الأشياء ، وهذه المادة هى الأثير . كماأكد علماء آخرون أن هذه المادة ذات طبيعة موجية على أساس أن الضوء يسير فى أمواج لا أجسام ولا بد له من وسط مادى ينتشر فيه وهذا الوسط هو الاثير ، فرأى العالمان فارادى وماكسويل [١٦] أن الموجات الضوئية تمتد فى هذا الأثير كما تمتد الدوائر فى الماء وقال ماكسويل أن هذا الاثير يتكون من مجالات كهربائية ومجالات مغناطيسية وينقل الاحساسات من مكان إلى آخر حتى لقد امتلأ المكان بأنواع كثيرة من الأثير . ولكن جاء أينشتين ورفض وجود الأثير واعتبره خرافة لا أساس لها ، فلا يوجد وسط ثابت ولا مرجع ساكن تستند إليه الأشياء فى العالم ، فما يوجد فى العالم ليس إلا حركة مستمرة تدوم فيها الأجسام فى علاقات نسبية بحتة . رفض اينشتين أيضا المكان والزمان المطلقين ، ورأى أن التصور الحقيقى للمكان هو تصوره كمقدار متغير نسبى والتقدير الصحيح لوضع الأجسام فى المكان هو تقدير نسبى أيضا . كذلك لم يعد هناك زمن كلى مطلق وإنما توجد أزمنة خاصة مختلفة لأجسام متباينة فى الكون ، حيث تكون الاجسام مستقلة فى حركتها فى الكون ولكل منها سرعة خاصة تختلف عن السرعات الأخرى للأجسام الأخرى وبذلك لايوجد شئ ثابت فى الكون . فكل شئ متحرك حركة نسبية ، ولقد توصل اينشتين فى نسبيته الخاصة إلى نوع من الحركة هى الحركة المنتظمة وعدها انشط أنواع الحركة [١٧] .

اعتقد اينشتين أيضا أن العالم ليس مكونا من أشياء وإنما من أحداث فقد فَقَد الشئ شيئيته وأصبح حادثه أو مجموعة أحداث توجد فى اللحظة الحاضرة وهذه الأحداث لاتوجد فى زمان أحادى ولا مكان فردى وإنما توجد فى متصل واحد هو

---

١٦ - مايكل فارادى عالم انجليزى (١٧٩١ - ١٨٦٧) - جيمس ماكسويل (١٨٣١ - ١٨٧٩) عالم اسكتلندى

١٧ - يرى اينشتين ان النسبية الخاصة مقيدة بالحركة ، بينما النسبية العامة محررة من هذا القيد . فتنطبق على الحركة عامة .

المكان الزمان ، فلا نقول إن الحادثة توجد فى مكان فقط دون أن نسند إليها الحركة والتغير اللتان يحتويهما الزمان . وهكذا لم يعد هناك مكان قائم بذاته وإنما أصبح الكون مؤلفا من أبعاد أربعة تدخل فى متصل واحد هو المكان - الزمان

١٥- هذا هو موجز عام مختصر لفكرة المكان والزمان فى العلم ، توصلنا منه إلى أن المكان والزمان متصل واحد لايمكن انفصالهما ، وقد عرضنا من قبل فكرة المكان والزمان المدركين أو الذاتيين ومن خلال عرض الفكرتين نتوصل الى النتائج الآتية :

[١٥ - ١] - رأينا أن المكان والزمان المدركين يخصان الإدراك الفردى المباشر للأشياء والأحداث ومن ثم فالصفة الغالبة فيهما هى الخصوصية الفردية التى من شأنها أن تجعل كلا منهما أحادى النظرة يختلف باختلاف الأفراد والمعطيات الحسية . ولكن العلم يحاول دائما أن يقيم اتصالا وتطابقا بين الانساق الفردية الخاصة بالمدركات المختلفة وبين الأنظمة التى يستند إليها بناء العالم الفيزيقى . فنحن لدينا زمان نفسى ومكان مدرك الأمر الذى يؤدى إلى اختلاف تام بين الأفراد فى الأمكنة والأزمنة الخاصة ناشئ عن اختلاف وجهات النظر . وإذا تجردنا عن هذه النزعة الخصوصية نجد أن العلم يحاول دائما الوُصول إلى بناء مكانى يحتوى على جميع الأمكنة الفردية والآنات فى نسق عام يؤدى إلى تواصل خبرات وعقول الآخرين .

[١٥ -١] - نظام المكان والزمان المدركين لديهما اتجاهات متشعبة فردية مختلفة منبعثة من " الهنا " والآن " المعتمدان على الإدراك المباشر للفرد أو على تركيز الانتباه ، بينما نجد ذلك مختلفا فى العلم فالمكان الفيزيقى يحتوى على أوضاع كثيرة لانهائية ليست نابعة من " الهنا " ، أما الزمان الفيزيقى فيشتمل على عدد لانهائى من

اللحظات ليست نابعة من " الآن " وهكذا عندما نصل إلى تصور عام للمكان والزمان الفيزيقيين فإنا لا نصل إلى نقطة واحدة فردية خاصة وإنما إلى نسق عام يشتمل على كل الفرديات ومختلف الاتجاهات ، وبذلك يكونا المكان و الزمان الفيزيقيين مجرد تركيبات عقلية كما يرى برتراند رسل .

[١٥ – ٣] – لاتوجد بالمكان والزمان أشياء ثانوية ، لأن جميع الأشياء لها علاقات متضمنة خاصة تشكل نسقا محددا لهذا الشئ وتجعله جوهريا فى ذاته حيث تترابط هذه العلاقات فى الزمان والمكان نتيجة ما هيتها الوجودية ، والشئ ككائن فردى أحادى موجود فى مكان وزمان سواء كان هذا الشئ غير خاضع للإدراك عن الادراك أو واقع تحته ، إذ لا يحتاج أن يوجد معتمدا علينا ، وإنما يوجد مستقلا عنا ، وهو فى استقلاله هذا يشكل كيانا جوهريا خاصاً به ، وعندما يقع هذا الشئ فى حيز الإدراك المباشر ، فإنه يدخل فى مجال الخبرة المباشرة فتحدد شيئيته طبقا لقربه أو بعده عن بؤرة الشعور . وهكذا فالأشياء فى ذاتها جوهرية وليست ثانوية سواء أدركناها أو لم ندركها .

[١٥ – ٤] – يتحدد اتجاه المكان عن طريق المحاور التى يظهر فيها من خلال الجسم المميز فى الزوايا المختلفة ، وهذه المحاور هى اليسار واليمين والفوق والتحت . أما اتجاه الزمان فإنه يتحدد عن طريق المحتوى الواقعى الفعلى لبؤرة الشعور ، والشئ البؤرى هو الواقع فى الآن .

ثالثا : فكرة الزمن عند ماكتجارت

١٦– قبل أن نبدأ العرض الجدلى لفكرة الزمن ، نود أن نبين عدة مقدمات هامة هى : –

أ – حظت فكرة الزمن عند ماكتجارت بأهمية بالغة حتى تفوقت على معظم مقولات فلسفته فى درجة الأهمية ، فعلى أساسها تحددت معالم طريق الوصول الى الحقيقة المطلقة .

ب– قد يثير المصطلح الانجليزى The unreality of time حيرة فى ترجمته إلى العربية ، فهناك من يرى ترجمته " لا واقعية الزمن " . لكن قد يفهم من هذه الترجمة أن المقصود بالمصطلح أن ينطبق على العالم الواقعى الذى نحياه فى حياتنا اليومية وهو بلغة الفلسفة يسمى عالم الظاهر ، لأن المقصود بلفظة " واقعى " هو ذلك الذى ندركه حسيا ونختبره بالتجربة . لكن لو انطبق هذا المصطلح على الواقع بالمعنى السابق فإن الزمن لايمكن أن يكون غير واقعى فى عالم الظاهر لأنه يعتبر عنصرا من عناصره وجزءا أساسيا فى تركيبه وإنما يكون الزمن غير حقيقى بالنسبة لعالم الحقيقة . لقد اعتبرت الفلسفة المثالية عالم الحقيقة عالماً لازمنياً لأن حقائقه خالدة أبدية لاتحتاج زمناً ، ومن ثم نظرت لزمن عالم الظاهر على أنه لا ينتمى لها ومن ثم فهو غير حقيقى . ولذلك نفضل ترجمة المصطلح فى العربية بالقول " الزمن غير الحقيقى " لأنه ينطبق على المعنى المقصود عن أن الزمن لايوجد فى الحقيقة وبالتالى فهو غير حقيقى . وقد وجدنا أن هذه الترجمة أكثر ألفة فى اللغة العربية من ترجمة " لاحقيقة الزمن " ، وأقرب ما ينطبق على المصطلح الانجليزى من " لا واقعية الزمن " ، وأبلغ ما ينطبق على عالم الحقيقة .

جـ– لم تحظ فكرة الزمن الماكتجارتية بتلك الأهمية عند صاحبها وحده ، بل وجدنا أن من الفلاسفة والباحثين الذين اهتموا بدراسة ماكتجارت من يتخير فكرة الزمن بالذات من بين مقولات فلسفته ويعيرها الدراسة والتحليل والنقد . كذلك ذخرت الابحاث التى تعرضت لدراسة مشكلة الزمن بوجه عام بالتركيز على تحليل

الفكرة عند ماكتجارت حتى قرنت نظرية (الزمن غير حقيقى) باسم ماكتجارت ، على الرغم من أن برادلى قد تحدث عنها أيضا .

د - وجدنا أن فكرة الزمن عند ماكتجارت تتميز بميزة فريدة وهى أنها مبعث على إثارة الفكر إما بالنقد والدحض وإما ببناء رأى جديد أو إنماء فكرة كانت فى طى الإمكان . ولذلك فقد بدا لنا أن معظم من تناول فكرة الزمن عند ماكتجارت - وعلى وجه الخصوص ذلك الجزء الخاص باثبات أن الزمن غير حقيقى(١٨) - إلا وقام بتحليل ونقد آراء ماكتجارت وبناء رأيه الخاص وفق اتجاهه وميله الفلسفى .

ولذلك فما كان منا إلا أن قمنا بتحليل نظريته فى طبيعة مشكلة الزمن موضحين الجوانب الصعبة ثم اتبعنا التحليل بنقد وتمحيص لآراء ماكتجارت مبينين رأينا ورأى الفلاسفة الذين نتفق معهم . ومن أجل هذا فقد قمنا بتقسيم هذا الفصل الى أربعة أجزاء ، يختص الجزء الأول بعرض لطبيعة سلاسل الزمن ، ويخص الجزء الثانى مشكلة التغير . ويناقش الجزء الثالث جدل الزمن غير حقيقى ، اما الجزء الرابع فقد افردناه للنقد .

طبيعة سلاسل الزمن

١٧- تبدأ المناقشة الجادة لمقولة الزمن عند ماكتجارت ببدئه الفقرة ٣٠٥ من " طبيعة الوجود " بعبارة تثير حيرة وارتباكا هى " توجد الأوضاع فى زمن يظهر لنا منذ الوهلة الأولى متميزا فى جانبين : (١٩) هما علاقتى السابق واللاحق ، وأما

نشر ماكتجارت نظريته عن آن الزمن غير حقيقى فى مقال يحمل نفس الاسم The Unreality of time فى مجلة " Mind " عام ١٩٠٨ ثم اعاد ضم هذا المقال مفصل من فصول مؤلفه " طبيعة الوجود " جزء الثانى فصل رقم ٣٠ ويحمل اسم " الزمن " Time

McTaggart : N. E. vol . 2. Sect 305 . P 9

الحيرة فتتمثل فى لفظ " أوضاع " positions ، فالمعروف أن هذا اللفظ ينبطق على المكان وليس على الزمن ، وتزداد كثافة الحيرة حين لايحدد ماكتجارت تعريفا مباشرا لهذا اللفظ ، لكنه لايقصد بطبيعة الحال انطباق هذا اللفظ على المكان فيقول فى الفقرة ٣٠٦ " إن محتويات أى وضع فى الزمن يمكنها أن تشكل حدثا " . (٢٠) إذن يقصد من لفظ (وضع) هنا هو ما يشغل فترة زمنية معينة ، أو تحديد للحظة الزمنية التى يشغلها حدث ما أو عدة أحداث متزامنة .

يرى ماكتجارت أن هذا الوضع الزمنى يتميز بطبيعة فردية ، لكن على الرغم من هذا التفرد إلا أنه قد يشمل كثرة من الأحداث فيقول " تقوم محتويات الوضع فى الزمن بتشكيل أحداث ، فتعتبر المحتويات المتزامنة المتنوعة The varied simultaneous contents للوضع الفردى بمثابة كثرة من الأحداث . (٢١)

١٨- يقرر ماكتجارت أن الزمن يعرف عن طريق الأحداث التى تشغله ، وبالتالى فهو لايتحدث هنا عن زمن بقدر ما يتحدث عن وقائع زمنية Temporal facts .(٢٢) ولاتعبر هذه الوقائع فى حقيقة الأمر إلا عن أحداث تتزامن simulataneous أو تتعاقب successive . ويرى ماكتجارت أن العلاقة الأولى وهى علاقة التزامن تعنى دخول حدثين معا فى نفس الوضع الزمنى حيث يشكل التزامن علاقة متعدية متماثلة Symmetrical transitive relation . أما التعاقب فيشكل علاقة متعدية غير متماثلة Asymmerical Transitive relation وهى

---

٢٠ - Ibid : P. 10 .

٢١ Ibid :

٢٢ - J . J . C . Smart : " The River of time " , Mind , Vol . LVIII , 1949 and in A.G. Flew (ed) Essay in Conceptual Analysis , London , Macmillan , 1956 , P . 216

تعبر عن تتالى حدثين يسبق أحدهما الآخر .[٢٣]

١٩- وبناء على ماسبق تنقسم الأحداث إلى مجموعتين ويطلق على كل مجموعة محتويات الوضع الفردى الزمنى Contents of single temporal position . يهتم ماكتجارت بإحدى المجموعتين وهى مجموعة الأحداث المتعاقبة . ويرى أهميتها فى أنها تقوم بتشكيل سلسلة زمنية تعبر عن علاقة السابق واللاحق . وتكون الأحداث المتعاقبة مجموعة حدود كل حد فيها عبارة عن حد أول يرتبط بعلاقة مع حد ثان ، ويطلق على هذه العلاقة " علاقة السبق ealier than " وعلاقة اللاحق later than ،[٢٤] أو علاقتى القبل والبعد ، ويفضل ماكتجارت أن يطلق اللفظين سابق ولاحق على هذه العلاقة دون القبل والبعد .

يرى ما كتجارت أن كل علاقة من هاتين العلاقتين تمثل علاقة متعدية غير متماثلة ، فإذا قلنا إن س١ أسبق من س٢ ، وس٢ أسبق من س٣ ، إذن فإن س١ أسبق من س٣ .[٢٥] وتشكل علاقة السابق واللاحق سلسلة زمن كبرى يطلق عليها ماكتجارت السلسلة ب .

٢٠- هناك خاصية زمنية أخرى بجانب السلسلة (ب) وهى خاصية انتظام الأحداث فى الماضى والحاضر والمستقبل ، أو كما يقول ماكتجارت "... يكون كل

---

٢٣ _ McTaggart : Op . Cit ., P . 9 .

وأيضا

C.D. Broad : Examination of MacTaggart's Philosophy , Cambridge University Press, vol . 2 , P . 289

٢٤ _ McTaggart : N . E ., P . 10 .

٢٥ _ Ibid :

وأيضا Broad : E . M . Ph ., P . 289 .

وضع إما ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا " (٢٦) حيث يصير لكل حدث خاصية كونه حدثا ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا . (٢٧) على أساس أن الحدث الواحد لايجمع الخصائص الثلاث فى وقت واحد وإلا حدث تناقض ، لذلك يشغل الحدث كل خاصية فى أوقات مختلفة . يطلق ماكتجارت على تلك الخاصية الزمنية اسم السلسلة (أ) A Series .

٢١- هنالك تعريف وجيه لسلسلتى الزمن نبهنا إليه ب . كار B . Carr فيرى أن ماكتجارت قد حدد اسلوبين نفكر بهما فى الزمن : الأسلوب الديناميكى المتمثل فى السلسلة (أ) ويرتبط باستخدام "زمن الفعل" Tense ، والأسلوب الاستاتيكى المتمثل فى علاقة السابق واللاحق ، ويشير إلى نظام تارخنا اليومى الذى يشتمل على علاقة التعاقب (٢٨) . وهذا يعنى بطبيعة الحال أننا باستطاعتنا أن نطبق مقولتى الحركة والثبات على الزمن فينتج لنا اختلاف فى طبيعة سلسلتى الزمن ، فالسلسلة (ب) مثلا ذات طبيعة ثابتة ، أى أن قضاياها لا تغير قيمتها مع مروز الزمن . " فإذا كانت س تسبق ص فإنها تسبقها دائما وإلى الأبد ." (٢٩) ولو وجد حدثان فى السلسلة (ب) فإنهما يحتفظان دائما بثبات الفارق بينهما إذ يتزامنان دائما أو يتعاقبان إلى الأبد ، فإذا تعاقبا فالسابق يكون على الدوام قبل اللاحق أو متقدم عليه فى اللحظة . (٣٠) لكن الثبات ليس من طبيعة الزمن ، وبالتالى فإن السلسلة ب لاتكفى وحدها لأن الزمن يتطلب التغير بوصفه عنصرا أساسيا له ، والتغير موجود

---

٢٦ - Ibid .

٢٧ - A . C . Ewing : " The Fundamental Questions of Philosophy " , Routedge and Kegan pual , London , 1985 , P . 154 .

٢٨ - Brian Carr : Metaphysics , An Introduction Macmillan , London , 1987 , P. 107 .

٢٩ - McTaggrt : N . E . , P . 10 .

٣٠ - Broad : E . M. Ph . , P . 290

فى السلسة (أ) فكل حدث يتغير باستمرار فى خصائصه التى تنتمى لهذه السلسلة ، وهذا يعنى الحصول باستمرار على خصائص جديدة متباينة من لحظة إلى أخرى حيث يتميز الحدث فى كل لحظة بخاصية لايتميز بها فى الأخرى . فالحدث ينتقل إلى الحاضر ومن الحاضر إلى الماضى .

٢٢- يرى ماكتجارت أننا عن طريق خبرتنا الحاضرة لانعرف الأحداث فى الزمن إلا من خلال السلسلتين (أ) و (ب) لكن أى هاتين السلسلتين أكثر أساسية للزمن ؟

يقرر ماكتجارت أن السلسلة ب أساسية للزمن ، غير أن السلسلة أ أكثر أساسية منها وذلك لأن الزمن كما سبق أن بينا يرتبط بالتغير ، والتغير عنصر أساسى من عناصر السلسلة (أ) ، إذن يرتبط الزمن بالسلسلة (أ) ارتباطا وثيقا .

لكن ألا يعنى حديثنا عن التغير أن نفكر فى الحركة بوصفها عنصرا أساسيا من عناصر التغير ؟ . يرى ماكتجارت أن حركة الزمن تدخل فى تركيب الواقعة ، ويقصد بالواقعة هنا الحدث ، حيث تعتمد الواقعة على الحدود التى ترتبط بعلاقة اللاحق . فالحدود اللاحقة هى التى تنتقل إلى الحاضر ، ويعنى الوجود فى الحاضر أن تنتقل الواقعة إلى حدود لاحقة على أساس أن الحاضر هو الحلقة الوسطى التى توجد بين مستقبل الشخص وماضيه ، بل إن الحاضر هو الحالة الوحيدة التى يدرك فيها المرء الوجود إدراكا مباشرا . (٣١)

٢٣- لكن ماهو الاتجاه المحدد للحركة فى الزمن ؟ فنحن نعرف أن حركة الزمن تختلف عن حركة المكان أو الحركة فى المكان ، فتحدث هذه الحركة الأخيرة فى

---

٣١ - McTaggart : Op . cit , P . 11 .

الأبعاد الأساسية للمكان أما الحركة فى الزمن فتمتد فى اتجاه واحد يخضع لسلسلة الزمن المتمثلة فى الماضى والحاضر والمستقبل ، إذن إلى أين تتجه الحركة فى الزمن ؟ .

يرى ماكتجارت أن حركة الزمن تسير نحو المستقبل لأن الحاضر يمثل ملتقى للأحداث اللاحقة " وبما أن هذه الأحداث توجد الآن فى المستقبل فإن الزمن يتحرك فى اتجاه المستقبل " (٣٢) وبهذا يقرر ماكتجارت أن منبع الأحداث الأساسى هو المستقبل ، وأننا نسير فى هذا الاتجاه . وبناء على هذا يتحدد اتجاه السلسلة (أ) من خلال انتقال حدث فى المستقبل إلى الحاضر ليتحقق فيه ، ثم انتقال الحدث نفسه من الحاضر إلى الماضى ، وبالتالى لا يقصد ماكتجارت من هذا أن السلسلة (أ) تنتقل من ماض إلى حاضر ثم مستقبل ، إنما يقصد العكس – لأن بدء الحدث لايكون من ماض إنما من مستقبل .

ويبدو لنا أن هذا الوضع ينطبق بالمثل على السلسلة ب ، فلحظة البدء فى هذه السلسلة تنبع فى الأساس من المستقبل حتى ولو كان الحدث ماضيا ، فإذا وجد حدثان أحدهما سابق والآخر لاحق ، فهما : أولا ثابتان طبقا لطبيعة السلسلة ب كما بين لنا ماكتجارت ، وثانيا أن مكانة الحد اللاحق بالنسبة للحد السابق تعنى دائما امتداد هذا الحد إلى المستقبل ، أى أن مصدره الأساسى هو المستقبل حيث يظهر هذا الحد فى وضع " لاحق " دائما ، حتى لو كان موقع الحدثين الآن موجودا فى الزمن الماضى . فنقول مثلا إن " غزو نابليون مصر كان أسبق من اقتحامه الأزهر " ، أو " إن اقتحام نابليون الأزهر حدث لاحق لغزوه مصر " .

هكذا يتطلب الزمن وجود السلسلة (أ) ويقول ماكتجارت فى هذا الشأن

---

٣٢ – Ibid , : P . 10 .

" إذا وجـــــد شئ فى زمن فإنه يوجد بـالفعل فـى السلسـلة (أ) ، وإذا اعتقدنـا أو فكــرنا فـى أن شــيئا يوجـــد فـى زمـــن فإننـا نفكـر فيـه بوصفـه موجبـــودا فـى السلسلة (أ) "[٣٣]

وبما ان السلسلة (أ) أساسية للزمن فإن اختلافاتها المتمثلة فـى المـاضى والحاضر والمستقبل جوهرية ايضا للزمن " فإذا لم تكن تلك الاختلافات موجودة لـن يوجد زمن على الإطلاق ، إذ أن ارتباط هذه الاختلافات بالزمن يعد خاصية حقيقيـة للزمن . "[٣٤]

الزمن ومشكلة التغير

٢٤- يبدأ ماكتجارت جدله فـى هـذا الموضـوع بتقريـر قضيـة واضحـة وتبدولنـا ارسطية المصدر وهى أن الزمن يقتضى التغير وبدونه لن يوجد زمن فيقول " هنالك اتفاق عام على أن الزمن يستلزم التغير ، يمكننا أن نقول أيضا إن الشئ قد يبقى بـلا تغير فى الزمن ، لكن لايمكن أن يوجد زمن إذا لم يوجد شئ يتغير . "[٣٥]

لكن هذا الوضوح الذى تبدو عليه العبارة ليس إلا مظهرا لحقيقة أعمق تحتم أن نسأل هذين السؤالين : ما هو نوع التغير الذى يهدف إليه ماكتجـارت ؟ ومـا هـذا الذى يتغير ؟

يبدو لنا أن التغير الذى يهدف إليه ماكتجارت هو التغير الكيفى الذى يتم إما بين أشياء كأن يصير قضيب الحديد ساكنا بعد البرودة . أو يوجـد بيـن أحـداث فيتـم

---

٣٣ Ibid : P . 17 .

٣٤ . Ibid : P . 18 .

٣٥ . Ibid : P 10 .

فى الخصائص الزمنية كأن ينتقل الحدث من مستقبل إلى حاضر ثم إلى ماض . ولكى يتضح هذا ينبغى أن نحدد فى أى سلسلة من السلسلتين يحدث التغير .

٢٥- يرى ماكتجارت أن التغير لايحدث فى السلسلة ب نظراً لطبيعة علاقاتها التى تتميز بالثبات الدائم ، الأمر الذى لايسمح بتحقيق التغير ، إذ تقوم هذه السلسلة بتشكيل زمن خاص بها تحصل فيه حدودها على مواضع ثابته ، كما تحصل على نفس الصفات والعلاقات بنفس الكيفية ، سواء كان هذا فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل . وبناء على هذا نستنتج أن الحدث ليس مسموحا له أن يبدل وضعه فى السلسلة ب ليتغير أو ليحل محله حدث آخر . " فإذا قلنا إن (ب) أسبق دائما من (ج) ولاحقة بعد (أ) ، فانها سوف تظل دائما على هذا الوضع طالما أن علاقات السابق واللاحق ثابتة " .[٣٦] كذلك لايمكن للحدث اللاحق أن يمحو الحدث السابق ليوجد بدلا منه " فلا يمكن أن نقول إن الحدث (أ) قد أنتهى من الوجود ليبدأ الحدث (ب) " .[٣٧]

لم يقبل سمارت وجهة نظر ماكتجارت بشأن الطبيعة الثابتة للسلسلة ب ، لأنه اعتقد بضرورة وجود تغير بهذه السلسلة استناداً إلى أنها سلسلة زمن والزمن يستلزم التغير.[٣٨] لكن يبدو لنا أن سمارت خلط بين طبيعة السلسلتين ولم ينتبه إلى هدف ماكتجارت منهما وهو تحديد ما يوجد من أحداث ثابتة.واختلافها عن الأحداث التى تعبر عن الحركة فى الزمن وكيفية حدوث هذه الحركة وذاك التغير . وهذا الخلط أدى بسمارت إلى أن يفصل بين السلسلتين وهو الأمر الذى رفضه ماكتجارت

---

٣٦ - Ibid : , P . 12 .

٣٧ - Ibid :

٣٨ - J . C . Smart : The River of Time , P . 223 .

تماما لأنه يرى كما سوف نوضح أن السلسلة (ب) لاتقوم لها قائمة بدون السلسلة (أ) .

٢٦- بناء على ما سبق يتضح لنا أن التغير لايرتبط مطلقا بحدود ثابتة ، إنما لابد أن توجد حركة متجددة مستمرة تسمح بانتقال الحدود أو الأحداث ، لذلك لا يتم التغير إلا فى الخصائص الزمنية التى تجيز الانتقال من المستقبل إلى الحاضر ثم إلى الماضى . ولابد أن نلاحظ بادئ ذى بدء أن ماكتجارت لايهتم بأشياء تتغير فى صفاتها أو علاقاتها وإنما كان اهتمامه منصبا على تغير أحداث تنتقل انتقالات مستمرة من خلال مراحل السلسلة الزمنية المختلفة . أى أن ماكتجارت لايهتم بتغير موضوع الحدث أو محتواه الداخلى ، بل يهتم بذلك الانتقال المجرد الذى يشمل الحدث ككل . وقد عبر برود عن هذا الأمر تعبيرا دقيقا حين قال إن ماكتجارت ينظر إلى الأحداث على أنها تتوالد وتفنى كتلة واحدة enbloc . [٣٩] والمقصود من لفظ " كتلة واحدة " هو أن الحدث عند ماكتجارت يتغير كإطار كلى شاملاً المحتوى الداخلى للحدث نفسه ، يهتم ماكتجارت بهذا الإطار الخارجى دون المحتوى ، ويتم التغير عن طريق انتقال هذا الإطار الخارجى - (مع ثبات محتواه الداخلى) - من (موضع أنطولوجى زمنى) [٤٠] إلى موضع آخر دون مساس بخصائص محتوى الحدث . يتضح هذا من خلال مثال ماكتجارت الذى يقول فيه " خذ حدث (موت الملكة آن) ، ستجد أن له اسبابا معينة ونتائج ، غير أن التغير هنا لن

٣٩ - Broad : E. M. PP . 296 - 297 .

٤٠ - اللفظان " الاطار الخارجى " و " موضع أنطولوجى زمنى " من وضع الباحث . والمقصود من مصطلح وضع أنطولوجى زمنى هو احتلال الحدث لأحد المحمولات الزمنية الثلاثة كأن يشغل الحدث وضعا انطولوجيا فى زمن ماض أو حاضر ، ولم نفضل استخدام لفظ مكانة زمنية نظرا لاقتراب كلمة " مكانه " من الانطباق على المكان .

يصيب أى خاصية من خصائصه على الإطلاق " (41) . ويقصد ماكتجارت من لفظ " خاصية الحدث " ذلك المحتوى المميز له . فهذا الحدث وهو " موت الملكة آن " قد كان مستقبلا وانتقل بكل دقائقه وتفصيلاته إلى الحاضر ثم إلى الماضى بنفس الكيفية . أى أن الحدث " موت الملكة آن " كان هو نفسه موجودا فى كل لحظة من حظات الزمن أو فى كل وضع انطولوجى زمنى ، وعلى هذا الأساس يتحدد بناء الحدث فى السلسلة الزمنية كما يلى :-

أ- يتغير الحدث بوصفه حدثا كان فى المستقبل ثم صار حاضرا وبات ماضيا يقول ماكتجارت " كان الحدث فى وقت ما فى المستقبل البعيد ثم أصبح في لحظة ما أكثر قربا من الحاضر أى مستقبل قريب ثم صار حاضرا ، وأخيرا انتقل إلى الماضى ، وسوف يظل دائما مستقرا فى الماضى ، وفى كل لحظة يزداد تعمقا فى الماضى " (42) .

ب- يثبت الحدث فى الوضع الأنطولوجى الماضى ولا يتم التغير إلا فى ازدياد البعد فى الماضى ، فموت الملكة آن يظل باقيا موت الملكة أو نفس الحدث فى كل لحظة من لحظات الزمن الماضى .

وبناء على هذا يقرر ماكتجارت أن التغير لايتم إلا فى محمولات الزمن (43) وهو المستقبل والحاضر والماضى أو كما يطلق عليها ماكتجارت خصائص الزمن فيقول " إن هذه الخصائص هى الوحيدة التى يمكنها أن تتغير ، فاذا

---

41 - N. E:, P. 13.

42 - Ibid:

43 - نستخدم مصطلح " محمولات الزمن " كى نطلقه على المستقبل والحاضر والماضى ، وهو مصطلح قد استعرناه من س . د . برود ، ويقابله عند ماكتجارت " الخصائص الزمنية " لكننا نفضل الأول نظرا

وجد تغير من نوع ما فلا يوجد إلا فى السلسلة (أ) وحدها ، واذا لم توجد السلسلة (أ) لن يوجد أى تغير حقيقى . لذلك لن تكون السلسلة (ب) كافية لايجاد زمن طالما أن الزمن يقتضى التغير " . (٤٤)

٢٧- غير أن ماكتجارت يقرر فى الفقرة ٣١٢ من كتابه " طبيعة الوجود " أن السلسلة ب يمكنها أن تشكل زمنا عن طريق علاقتى السابق واللاحق ، وطالما تفعل ذلك فلابد لها أن ترتبط بالسلسلة (أ) .

انتقد ماكتجارت رأى برتراند رسل فى هذا الموضوع ورأى أن رسل لم يعترف بالسلسلة (أ) وقصر اهتمامه فى نطاق السلسلة ب ، وأدى به هذا القصر إلى عدم التمييز بين تغير الأشياء وتغير الأحداث . وقد بنى ماكتجارت هذا الانتقاد حين اطلاعه على كتاب رسل " أصول الرياضيات " فقرة ٤٣٢ ، لكنه لم يوضح رأى رسل توضيحا دقيقا بحيث يصعب علينا فهم رسل نفسه من اقتباسات ماكتجارت . ولذلك نود أن نقوم بمهمة توضيح رأى رسل .

ففى كتاب " التصوف والمنطق " يقرر رسل أن سلسلة الأحداث المترابطة ما هى إلا تاريخ للشئ أو ذاتية له . فإذا كانت (ى١) و (ى٢) مرحلتين مختلفتين للشئ ع فإن الشئ ع نفسه يحصل على الصفة س١ فى المرحلة ى١ ويحصل على الصفة س٢ فى المرحلة ى٢ . إذن من خلال مجموع مراحل الشئ يمكن أن تتكون سلسلة متعاقبة تعد بمثابة تاريخ للشئ ، وما تاريخ الشئ إلا أحداث

لأننا نرى ثمه اختلاف بين محمولات الزمن وخصائصه سوف نذكره حين نتعرض لمناقشة أن الزمن ليس حقيقيا ، انظر فقرة (٣٠)

٤٤ - Ibid :

تسبق أو تلحق أو تتزامن .[٤٥]

يقتبس ماكتجارت هذا المعنى من كتاب رسل " أصول الرياضيات " . الفقرة ٤٤٢ – الذى يقول فيه " يعتبر التغير هو الفرق بالنسبة للصدق والكذب بين قضية تتعلق بشئ فى الزمن ز ، وقضية متعلقة بنفس الشئ فى زمن آخر هو زَ ، بشرط أن القضيتين لاتختلفان إلا فى أن ز يحدث فى أحدهما ، ويحدث زَ فى زمن آخر "[٤٦]

يعلن ماكتجارت أنه لايتفق مع رسل فى تلك النظرة واعتبر أن رسل بهذه الطريقة قد ألغى السلسلة (أ) ، وإلغاء هذه السلسلة يعنى عند ماكتجارت عدم وجود زمن فيقول " لا يوجد زمن بدون السلسلة (أ) ، وإذا فرض واتفقنا مع نظرة رسل فإننا نرفض بذلك السلسلة (أ) وبالتالى يتلاشى التغير مع رفض السلسلة (أ) وعليه يتلاشى الزمن أيضا لأن التغير يُعد عنصرا أساسيا للزمن ."[٤٧]

اعتقد ماكتجارت أيضا أن رسل لا يبحث عن تغير أحداث فى سلسلة الزمن بل يبحث فى تغير الأشياء أى عن الحالات التى توجد بها الأحداث . [٤٨] وهذا الأمر دفعه – كما يرى ماكتجارت – إلى أن ينسب صفتى الصدق والكذب إلى الأحداث ، حيث جعل تلك الأحداث تصدق فى زمن وتكذب فى زمن آخر .

---

٤٥ – B . Russell : Mysticism and logic : Longman Green London , 1918 , pp . 168 – 170 .
وأيضا Broad : E . M . Ph . , P. 397

٤٦ – برتراند رسل : " اصول الرياضيات " الجزء الرابع ، ترجمة د . محمد مرسى أحمد و د أحمد فؤاد الأهوانى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ ، ص ١٥١ – ١٥٢

٤٧ – N E . P 14 .

٤٨ Ibid

٢٨- يتضح لنا من رفض ماكتجارت لنظرية رسل السابق ذكرها أنه يعتقد في أن محتوى الحدث لايمكنه أن يتغير بدون أن يتغير وضع الحدث الانطولوجي في الزمن من خلال الانتقال عبر محمولات السلسلة (أ) . وهذا يعني أنه لايمكن أن يتغير ما في الزمن بدون أن يتغير الزمن ذاته . فإذا قلنا هذه القضية ' كان قضيب الحديد ساخنا يوم الاثنين " فإنها تعبر عن حدث جزئي في لحظة جزئية ما من لحظات الزمن ، لأن قضيب الحديد لم يكن ساخنا من قبل ولن يكون ساخنا فيما بعد . يرى ماكتجارت أن الحدث نفسه الذي يصور أو يعبر عن سخونة قضيب من الحديد في يوم ما لن يصيبه أي تغير لأنه قد ثبت في وضع أنطولوجي زمني محدد . لكن الشئ الذي هو قضيب الحديد قابل للتغير بسبب وجوده في زمن ، فهو قد وجد في زمن قبل وقوع الحدث ، ووجد وقت وقوع الحدث ، وسوف يوجد بعد حدوث الحدث ، " فهنالك صفة دائمة لقضيب الحديد وهي أنه كان ساخنا يوم الاثنين وهنالك صفة أخرى دائمة وهي أنه لم يكن ساخنا في أي وقت من قبل " (٤٩) . يبين ماكتجارت أن هاتين القضيتين لاتصدقان في زمن وتكذبان في الآخر كما هو عند رسل ، إنما رأى أنهما تصدقان في أي زمن . فقد تصدقان في زمن توجد به صفة السخونة أو في زمن توجد به صفة البرودة ، على أساس أننا في زمن البرودة نقول (كانت قطعة الحديد ساخنة يوم الاثنين) إذا كان زمن البرودة تاليا لزمن السخونة . وهذا يعني أن التغير يقع عن طريق تغير الوضع الأنطولوجي الزمن الذي يعتمد على الخصائص الزمنية التي تعبر عنها السلسلة (أ) ، أي لابد أن يتغير حاضر القضيب الحديدي وماضيه ومستقبله .(٥٠)

٢٨- ويؤكد هذا المعنى أن الجواهر أو موضوعات الأحداث لن تتغير مالم تتغير نفس الأحداث من خلال ارتباطها بالسلسلة (أ) ، فيقول ماكتجارت " لن يوجد تغير

---

٤٩ N.E:,P 15.

٥٠ Ibid · P 14

مالم تتغير الوقائع " ، ويقصد بالوقائع هنا تغير الأحداث events ، ولن توجد واقعة تتغير دون أن تعتمد على السلسلة (أ) ، حيث يبين لنا هذا الاعتماد على تلك السلسلة " أن ما هو موجود في المستقبل لن يظل على حاله هذا على الدوام وما هو ماض لم يكن ماضيا من قبل " .(٥١)

٣٠- نستنتج مما سبق إذن أن ماكتجارت يُبرز جانبين للأحداث ، الأول : هو ثبات الحدث في محتوياته وصفاته كأن نقول مثلا " إن موت الملكة آن " حدث ذو صفات معينة كطريقة الإعدام وسببه ونتائجه . والثاني : هو تغير الحدث في وضعه الانطولوجي الزمني عن طريق الانتقال عبر المحمولات الزمنية . ولاشك أن هذه النظرية عند ماكتجارت جاءت نتيجة اقتناعه بسلسلتي الزمن (أ) و (ب) ، فتميزت أحدهما بالتغير وتميزت الثانية بالثبات .

وبهذا يبدو لنا أن ماكتجارت ينظر الى الزمن نظرة ثنائية ، غير أن هذه النظرية لم ترق كثيرا من الباحثين . فيرى D . F . Pears أن ماكتجارت جعل للأحداث صفات لاتتغير ، فكان مشغولا بالصفات ولم ينتبه إلى أنه يسئ استخدام زمن الفعل (٥٢) Tense . سوف نبين هذا عندما نتحدث عن الجزء الخاص بتقرير أن الزمن ليس حقيقيا .

الجدل حول أن الزمن ليس حقيقيا :-

٣١- بينا فيما أوردناه آنفا وجود سلسلتين أساسيتين للزمن تمثلان ثلاث

---

٥١ - Ibid :, P . 15 .

٥٢ - D.F. Pears " Time , Truth and Inference " An Essay in " Essays in Conceptual Analysis " Selected and edited by Prof. A . Flew , London ,-1960 .P. 235

خصائص رئيسية فى الوجود . فتمثل السلسلة أ خاصيتى الحركة والتغير ، وتعبر السلسلة ب عن العلاقات الثابتة فى الأحداث . لكن لم تتوقف نظرة ماكتجارت إلى السلسلتين عند هذا الحد ، بل وجدناه يؤكد على ضرورة التمييز بينهما من حيث الأهمية ، فرجحت السلسلة (أ) فى درجة الأساسية للزمن عن السلسلة (ب) ، بالتالى كان التركيز منصبا عليها بوصفها سلسلة أساسية للجدل . ولازالت هذه الأهمية مستمرة حتى ظهرت فى الجدل الرئيسى عن اثبات أن وجود الزمن ليس حقيقيا والذى نحن بصدد مناقشته فى هذا الجزء . وقد توحى لنا تلك الأهمية المنسوبة إلى السلسلة (أ) أنها لاتتضمن إلا الاتساق والصحة ، لكن ماكتجارت يرى أن هذه السلسلة بالرغم من أهميتها للزمن الا أنها تتضمن التناقض نتيجة ارتباطها بالزمن ، حيث تسمح بإمكانية حصول الحدث الواحد على المحمولات الزمنية الثلاثة معا . وبهذا التناقض الموجود فى هذه السلسلة يضعنا ماكتجارت أمام بداية هدم النظام الزمنى لاثبات أنه ليس حقيقيا ، فيمضى بنا فى طريق وعر عسر ملئ بتحليلات غاية فى الصعوبة تظهر فى الفقرات ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ من كتابه " طبيعة الوجود " ، لكنه يبدأ الجدل بأفكار واضحة منطقية تبدو فى الفقرتين ٣٢٩ ، ٣٣٠ . فيبدأ الفقرة ٣٢٩ بقضية مقبولة هى " ما الماضى والحاضر والمستقبل إلا تعيينات متنافرة incompatible determinations " . والمقصود من لفظ تعيين هو ذلك الوضع الزمنى الذى يشغله حدث ما ، فالحدث قد يتعين فى ماض أو حاضر أو مستقبل . أما حصول تلك التعيينات على صفة التنافر فيرجع إلى أن الحدث الفردى يتعين فى محمول واحد فقط من تلك المحمولات . بحيث لايمكن أن يحصل على أكثر من تعيين فى نفس المحمول الزمنى . " فإذا قلنا إن الحدث يكون ماضيا ، فهذا يعنى أنه ليس حاضرا أو مستقبلا . كذلك الأمر بالنسبة للحاضر والمستقبل . " [٥٣] وبهذا تتحدد الطبيعة الجوهرية للزمن من خلال عملية تغير تتم بالانتقال عبر المحمولات الزمنية الثلاثة بحيث لايتم هذا الانتقال إلا بتعاقب الحدث

---

٥٣ N.E., P.20.

تعاقبا منتظما شأنه القضاء على أى تناقض . إذن يصير التعاقب عنصرا أساسيا من عناصر الزمن لأن طبيعته تقتضى أن يتغير الحدث وينتقل عبر المحمولات الزمنية . يقول ماكتجارت " لايوجد التناقض إلا حين تتزامن الخصائص الزمنية . لكن لا يوجد مثل هذا التناقض حين تتعاقب . "[٥٤] لأن تعاقب الحدث يعنى أن يشغل الحدث وضعا زمنيا محدداً فى السلسلة الزمنية ثم ينتقل منه إلى وضع آخر أو إلى محمول زمنى مختلف .

٣٢- لقد سبق أن بينا فى الفقرتين ١٨ و ١٩ من هذا الفصل طبيعة الأحداث المتعاقبة والأحداث المتزامنة ، وهنا نسأل أى نوع من نوعى الأحداث هذه يمكن أن ينطبق على المحمولات الزمنية ؟

يرى ماكتجارت أن المحمولات الزمنية تتطابق مع الأحداث المتعاقبة ، وبالتالى لا تقبل إلا خاصية التعاقب وحدها ولا تقبل خاصية التزامن ، إذ أن هذه الخاصية تجعل المحمولات الزمنية متميزة بها عن طبيعة الأحداث نفسها . غير أن ماكتجارت لم يحدد لنا هذا الفارق بين المحمولات الزمنية وبين الأحداث تحديدا مباشراً ، إذا اقتصر على تحديد ضمنى غير مباشر يمكن استنتاجه . لذلك نود أن نبين هذا الفارق بين المحمولات الزمنية والأحداث .

أ- تختلف الأحداث عن المحمولات الزمنية بقبولها خاصتى التزامن والتعاقب (فقرة ١٩) . فيمكننا أن نقول إن هنالك حدثين متزامنين أو عدة أحداث متزامنة مثل " أننى أكتب الآن اثناء مرور طائرة وحدوث جلبة فى الشارع " كذلك تأتى الأحداث متعاقبة مثل " حدوث البرق يتلوه الرعد ثم سقوط الأمطار " .

---

٥٤ Ibid- P 21

ب- ليست المحمولات الزمنية كالأحداث فى الجمع بين الخاصيتين ، فهى لاتكون إلا متعاقبة ولا يمكن أن تكون متزامنة . فالانتقال الطبيعى من المستقبل إلى الحاضر ثم إلى الماضى لايتم إلا بتعاقب الحدث ، إذ لا يستوى محمولان معـا فى نفس الوضع الزمنى .

٣٣- لقد أطلق ماكتجارت على علاقة التعاقب اسم " علاقة متعدية غير متماثلة " ، ويؤكد عدم التماثل فى هذه العلاقة فكرتنا عن أن المحمولات الزمنية لا تقبل إلا التعاقب ، بيد أن عدم التماثل هنا لايفسد العلاقة إنما هو خاصية أساسية تعنى عدم اجتماع محمولين فى نفس الوقت . وقد بين ماكتجارت هذا المعنى فى أقواله الآتية " لايوجد شكل يجمع بين المحمولات الثلاثة " ، " ... ليس صحيحا أن نقول إن م تكون مستقبلة وحاضرة وماضية ، بل يجب أن نقول إنها تكون حاضرة وسوف تكون ماضية وقد كانت مستقبلة ، أو إنها تكون الآن مستقبلة وسوف تكون حاضرة وماضية " (٥٥) وبناء على هذا يقرر ماكتجارت أن الخصائص لاتتناقض حين تتعاقب لكنها تتناقض فى حالة التزامن وحدها .

٣٤- والواقع أنه بالرغم من عراقة الجدل الذى يقوم به ماكتجارت لمحاولة بيان أن الزمن ليس حقيقيا ، إلا أننا نود قبل التوغل فيه أن ننبه إلى جانب هام لم ينتبه إليه ماكتجارت وهو أنه لم يميز فى رأينا بين ما اطلق عليه " الخصائص الزمنية " temporal characteristics وبين عناصر الزمن نفسها (المستقبل والحاضر والماضى) (٥٦) تمييزاً مباشراً وإنما يمكننا أن نستنتجه استنتاجا من قضاياه وألفاظه أثناء سير الجدل . وسوف يَظهر لنا هذا الجدل أن ماكتجارت لايتحدث عن عناصر

---

٥٥ - Ibid . sect 330 , P . 21.

٥٦ - سبق القول إننا نفضل أن نطلق على عناصر الزمن لمصطلح الذى وضعه برود وهو المحمولات الزمنية أنظر هامش رقم ٤٣

زمنية أو محمولات زمنية موجودة ، إنما كان تركيزه منصبا على تحليل خصائص زمنية غير موجودة ، وبالتالى فإذا أردنا التمييز هنا فإنه يكون بين خصائص زمنية (غير موجودة) وبين عناصر الزمن ومحمولاته .

ونبدأ التمييز بتحديد وظيفة الخصائص الزمنية ، فنجد أن لها دورا معينا لاتتعداه وهو وصف حدث ما بصفة زمنية معينة دون أن تلتزم بوضعه الوجودى الزمنى ، فنقول إن الحدث قد يتصف بصفة الحضور presentness أو بصفة الماضى pastness أو بصفة المستقبل futurity . فإذا قلنا إن الحدث يتصف بصفة الحضور فإن هذا يعنى أن الحدث ليس موجودا فعليا فى الزمن الحاضر ، فقد يكون مثلا فى المستقبل حيث نقول إن الحدث سوف يكون حاضرا ، والحاضر هنا ليس زمنا فعليا يوجد به الحدث إنما صفة فقط يتصف بها . أما بالنسبة للمحمولات الزمنية فهى تعبر عن وجود الحدث فى زمن ما أى يشغل وضعا زمنيا محددا ، كأن نقول مثلا إن الحدث يوجد فى زمن ماض أو حاضر أو مستقبل .

٣٥- هيا نوضح هذا فى ضوء الفاظ ماكتجارت وعباراته واضعين فى الاعتبار تحديد التمييز بين الخاصية الزمنية والمحمول الزمنى ، فالقضية (م كانت حاضرة) يحللها ماكتجارت على هذا النحو : توجد اللحظة التى تحصل فيها م على صفة الحضور presentness لكن م نفسها ليست حاضرة وإنما توجد فى زمن ماض .

كان هذا تحليل ماكتجارت أما تحليلنا لهذه القضية فنبينه فيما يلى :-

يملك الحدث م وضعاً أنطولوجيا له وجود فعلى فى الزمن الماضى ، كما له صفة الحضور بوصفه كان موجوداً فى لحظة ما فى الزمن الحاضر . لكن لاتعنى صفة الحضور أن هذا الحدث موجود فى الحاضر أو أنها هى نفسها صفة موجودة فى الحاضر ، إنما يحصل الحدث على وضع انطولوجى زمنى هو

الماضى كما يحصل على صفة حضور موجوده هى الأخرى فى لحظة معينة من لحظات الزمن الماضى . وبناء على هذا يتحدد أمامنا للحدث م محمول زمنى هو الماضى ، وخاصية زمنية مختلفة هى صفة الحضور .

كذلك الأمر فى القضية " م الآن فى الماضى " ، وهذه القضية قد تبدو مضللة لأنها قد تضللنا عن معرفة وتحديد أين توجد الصفة أو الخاصية الزمنية فيها وأين يوجد المحمول الزمنى . لكن من الممكن أن يُحسم الأمر لو سألنا هذا السؤال ؟ أين موضوع م الآن ؟ والإجابة عنه تتحدد فيما يلى :-

للحدث م وضع أنطولوجى زمنى قائم فى الماضى ، أما الحكم عليه فيتم فى الحاضر ، لكن الحاضر هنا لايمثل وجوداً فعلياً للحدث م إنما يمثل حكما عليه فقط . إذن هل يمكن أن يكون الحاضر خاصية للحدث م طالما أن وجوده الانطولوجى متحدد فى الماضى ؟ والإجابة عن هذا السؤال تكون بالإيجاب إذا ما وضعنا القضية (م كانت حاضرة) أمامنا ، لأن وجود م الآن فى الماضى يعنى أنها كانت حاضرة فى لحظة ما . وبناء على هذا يظهر التمييز واضحا كما بيناه بين الخاصية الزمنية والمحمول الزمنى ، وهو الأمر الذى لم يوضحه ماكتجارت توضيحا مباشرا .

٣٦- سبق القول إن ماكتجارت يرى أن محمولات الزمن لايمكنها أن تجتمع معا فى نفس الوقت بسبب طبيعتها المتنافرة incompatible التى تستمدها من علاقة التعاقب . لكن عناد ماكتجارت التصورى يجعله يقرر إمكان حصول الحدث على الخصائص الزمنية مجتمعة معا[٥٧] ، ويظهر هذا فى ثلاثة اشكال لقضايا محورية هى :

---

٥٧ - Broad : E . M . Ph . , P . 309 .

أ - إذا قلنا إن م حاضرة فإنها كانت مستقبلة وسوف تكون ماضية .
ب- إذا قلنا إن م ماضية فإنها قد كانت مستقبلة وحاضرة .
جـ- إذا قلنا إن م مستقبلة فإنها سوف تكون حاضرة وماضية .

وتبين لنا هذه القضايا مقدمات التناقض الذى يزعمه ماكتجارت فى السلسلة (أ) ، فعلى ضوء الطبيعة الأساسية للمحمولات الزمنية السابق ذكرها يتساءل ماكتجارت فى نهاية الفقرة ٢٢٩ " كيف يمكن أن تجتمع الخصائص الزمنية فى الحدث على الرغم من كونها ذات طبيعة متنافرة " [٥٨] .

٣٧- يبدأ ماكتجارت الجدل بتحديد دقيق لما تدل عليه الأفعال الدالة على زمن وقوع الفعل . فالأفعال (سوف يكون will be ، يكون is ، وقد كان has been) تعبر على التوالى عن المحمولات الزمنية (المستقبل والحاضر والماضى) .

لكن هل الهدف الأساسى عند ماكتجارت من تحديد تلك الأفعال هو قصر جوانب المشكلة برمتها على استخدامنا للفعل الدال على الزمن فى الجملة وبالتالى تصير المشكلة لغوية أكثر منها أنطولوجية ؟ .

يؤكد ماكتجارت مجيباً عن هذا السؤال أنه يستخدم هذه الافعال بالمعنى الزمنى وليس بالمعنى البسيط الذى يستخدم من أجل الحمل Predication . لكن فى حقيقة الأمر لم يستخدم ماكتجارت أفعالاً زمنية تشير إلى زمن ، أو يهدف منها إلى معنى زمنى إنما استخدم أفعالاً لا زمن لها وقام بتوظيفها بأسلوب يخدم هدفه الأساسى وهو إيجاد التناقض باستباق افتراضه فى الحدث ، فيجعل فعل الجملة

---

٥٨ - N . E . : Sect . 229 , P . 20 .

المساعد لا يدل على زمن محدد . فإذا قلنا (م قد كانت مستقبلة) فإن هـــذا يعنــى (أن م فى لحظة من لحظات الزمن المـاضى تكـون مستقبلة) وهنـا نجد أن الفعل المساعد الأخير (تكون) فى القضية السابقة يعبر عن حدث لازمن لـه " [٥٩] يقـول ميلور Mellor فى هذا الشأن " لقد نجح ماكتجارت فى اثبات لا واقعية الفعل الـدال على الزمن " [٦٠] أى تعامل مع أفعال لا تدل علـى زمـن . وبنـاء علـى هـذا يصـبح استخدام ماكتجارت للأفعال الزمنية استخداماً ثانوياً ، فعندما نقول إن س كـانت ى ، فإننا نقرر أن س تكون ى فى لحظة ما أو أثناء لحظة ما من لحظات زمـن مـاض ، وعندما نقول إن س سوف تكون ى فإننا نقرر أن س تكون ى فى لحظة من لحظات زمن مستقبل . كذلك الأمر مع القضية (س تكون ى) .

٣٨- يمكن توضيح هذا من خلال جدل تحليل القضـايا المحوريـة للزمن السـابق ذكرها فـى الفقـرة رقـم ٣٦ من هـذا الفصـل ، ونبـدأ بتحليـل قضـايا الحـاضر التـى نعتبرها أهم أشكال القضايا وتتخذ هذه الصيغة ((اذا كانت م حـاضرة فانهـا ستكون ماضية ، وأنها قد كانت مستقبلا))[٦١] If Mis present , it will be past and has been future .

وهـذا يعنـى فـى رأى ماكتجـارت ((أن م تكـون حـاضرة فـى لحظـة زمـن حاضر ، وماضية فـى لحظـة مـن لحظـات زمـن مستقبل ومستقبله فـى لحظـة مـن لحظات زمن مضى)) .[٦٢] وبتحليل هذين النصين تظهر أمامنا القضايا الآتية :

م الآن فى الحاضر .

٥٩- A . C . Ewing : " The fundamental Questions of philosophy P . 154 .

٦٠- D . H . Mellor : " Real Time ", Cambridge University Press , Cambridge , 1981 , P . 78 .

٦١- N . E . Sect . 331 , P. 21 .

٦٢- N . E . Sect . 331 , P . 21 .

م ستكون ماضية .

م قد كانت مستقبلة .

ونبدأ بتوضيح وتحليل القضية الأولى .

[٣٩- ١] تعنى القضية (م الآن حاضرة) أنه توجد لحظة زمنية تحصل فيها م على صفة الحضور حيث تكون هذه اللحظة موجودة بالفعل فى زمن حاضر .[٦٣] وهذا معناه أن م تحصل على خاصية الحضور وعلى الوضع الأنطولوجى الزمنى أو المحدد الزمنى وكلاهما كائن بالفعل فى الزمن الحاضر .

[٣٩ - ٢] تعنى القضية (م ستكون ماضية) أنه توجد لحظة زمنية تحصل فيها م على خاصية الماضى pastness حيث تكون هذه اللحظة الزمنية نفسها مستقبلة وليست ماضية . وهنا يظهرلنا أن م ستكون ماضية فى زمن مستقبل وهذا يتناقض مع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) ، فطالما أن (م ستكون ماضية) فإن هذا يستلزم (أن تكون م فى زمن مستقبل) فى القضية (م فى زمن مستقبل) والمعبرة عنها القضية (م ستكون ماضية) إذن كيف تكون م مستقبلة وماضية فى نفس المحدد الزمنى الواحد ؟ مع العلم بأن مصدر القضية (م ستكون ماضية) هو القضية الأصلية المتمثلة فى (م الآن فى الحاضر) . وبناء على هذا تتناقض القضية (م الآن فى الحاضر) مع (م فى المستقبل) وبالتالى تتناقص أيضا مع القضية الفرعية (م سوف تكون ماضية) ، وهذه تسمى مفارقة ماكتجارت عن الزمن .

[٣٩ - ٣] أما بالنسبة للقضية الثالثة والأخيرة فى الشكل الأول وهى (م قد كانت مستقبلة) فتعنى أنه توجد لحظة زمنية تحصل فيها م على خاصية

---

٦٣ - Broad : E . M . Ph . P 310 .

المستقبل لكن تلك اللحظة نفسها ماضية أو فى زمن ماض . وبذلك يقصر ماكتجارت تلك القضية على الزمن الماضى وحدة لأننا قد نظن أن هذه القضية تنطبق أيضا على الزمن الحاضر على أساس أننا يمكن أن نحكم من زمن حاضر أن (م كانت مستقبلة) غير أن هذه القضية تعبر عن زمن ماض فعلى توجد به م . ولذا فهى تستلزم القضية (م الآن فى الماضى) طالما هى تقرير عن زمن ماض . لكن هذه القضية الأخيرة تتناقض مع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) ولذلك تتناقض القضية (م الآن حاضرة) مع القضية (م كانت مستقبلة) لأنه لايمكن أن يجتمع الزمن الحاضر والماضى معا فى نفس المحدد الزمنى .

٤٠- نختلف مع برود فى تحليله لصيغة هذا الشكل الأول ، إذ رأى أن القضية (م ستكون ماضية) تستلزم القضية (م الآن فى الماضى) . كما تستلزم القضية (م كانت مستقبلة) القضية (م الآن فى المستقبل) ، ثم قرر أن القضية (م الآن فى الماضى) تتناقض مع القضية (م الآن فى المستقبل) ثم استنتج بناء على هذا أن (م ستكون ماضية) و (م قد كانت مستقبلة) قضيتان متناقضتان مع بعضهما البعض ومع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) . (٦٤)

لكننا نرى أن القضية (م ستكون ماضية) تستلزم القضية (م الآن فى المستقبل) لأن م التى هى فى المستقبل الآن تحمل خاصية الماضى الذى ستكونه فى لحظة ما كذلك الأمر بالنسبة للقضية (م كانت مستقبلا) تستلزم القضية (م الآن فى الماضى) وليس (م الآن فى المستقبل) لأن م التى هى فى الماضى تحمل خاصية المستقبل الذى كانته .

٤١- وبناء على هذا ينشأ التناقض من كثرة الأوضاع الأنطولوجية الزمنية أو

---

٦٤ - Broad : E . M . Ph . , P . 312

بلغة ماكتجارت تداخل الأزمنة فى محدد واحد من المحددات الزمنية . ويظهر التناقض فى القضايا الثلاث على الوجه التالى :-

[٤١ - ١] تتضمن القضية الاصلية (م الآن حاضرة) القضية (م ستكون ماضية) وتستلزم هذه الأخيرة القضية (م الآن فى المستقبل) التى تمثل بدورها محددا زمنيا ووضعا انطولوجيا زمنيا للقضية (م ستكون ماضية) - كما سبق أن بينا فى الفقرة (٣٩ - ٢) من هذا الفصل - وبالتالى تتناقض القضية (م الآن حاضرة) مع (م الآن فى المستقبل) ، وعليه تتناقض (م الآن حاضرة) مع قضيتها (م ستكون ماضية) .

[٤١- ٢] تتضمن القضية الأصلية (م الآن حاضرة) القضية (م قد كانت مستقبلا) وتستلزم هذه الأخيرة القضية (م الآن فى الماضى) التى تمثل محددا زمنيا لها . وبالتالى تتناقض القضية (م الآن فى الماضى) مع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) ، وعليه تتناقض الأخيرة مع قضيتها (م قد كانت مستقبلة) .

[٤١ - ٣] نستنتج مما سبق أن المحمولات الزمنية قد تتداخل فى نفس المحدد الزمنى حيث يؤدى هذا التداخل إلى إحداث التناقض ، يقول ماكتجارت " إن التداخل لا يؤدى إلا إلى تسلسل لانهائى فاسد ، فحين ننسب خصائص الماضى والحاضر والمستقبل إلى حدود السلسلة حيث تجتمع معا فى نفس المحدد الزمنى ، فإن هذا يقودنا إلى التناقض . ولكى نتجنب التناقض لابد أن تحصل الحدود على الخصائص الزمنية متعاقبة ، أى توجد الحدود بالفعل كماضى وحاضر ومستقبل . " (٦٥) ويقصد ماكتجارت من وجود الحدود بالفعل هنا أن توجد مستقلة

---

٦٥ - N E. : Sect. 332, P. 22.

عن بعضها البعض استقلالا يهدف إلى بيان المحتويات المتمايزة لكل منها ولا يكون الهدف منه هو الانفصال المطلق ، إذ ترتبط حدود السلسلة الزمنية عن طريق علاقة التعاقب .

٤٢- ننتقل الآن إلى الشكل الثانى من أشكال القضايا الزمنية الذى يتشكل فى هذه الصيغة " إذا قلنا إن م ماضية ، فهذا يعنى أنها قد كانت حاضرة ومستقبلة " (٦٦) ويمكن تفسير هذه الصيغة على الوجه الآتى :

[٤٢ - ١] يجب أن نحدد وضعا أنطولوجياً محدداً فى الزمن للحد (م) الموجود فى القضية (م تكون ماضية) ، ويتحدد هذا الوضع فى زمن ماض .

[٤٢ - ٢] تحصل م على خاصية المستقبل فى القضية (م قد كانت مستقبلة) ، وهذا معناه أن م تحصل فى لحظة ما من لحظات الزمن الماضى على خاصية المستقبل futurity لكن هذه اللحظة نفسها تكون ماضية .

[٤٢ - ٣] تحصل م فى هذا الوضع الزمنى على خاصية الحضور من خلال القضية (م قد كانت حاضرة) ، وهذا يعنى أن م تحصل فى لحظة ما من لحظات الزمن على الخاصية (حاضرة) لكن هذه اللحظة نفسها تكون ماضية. (٦٧)

[٤٢ -٤] يرى ماكتجارت أن كل حدث يحصل على المحددات الزمنية الثلاثة فى نفس الزمن الماضى . فإذا كان الحدث هنا لديه كل درجات الماضى ،

---

٦٦ - Ibid : Sect ., 330 , P . 21 .

٦٧ - Broad . E . M . Ph . P. 310 .

فإنه يحصل أيضا على درجة ما من درجات الحاضر متمثلة فى صفة الحضور ، وعلى درجة من درجات المستقبل متمثلة فى صفة المستقبل .[٦٨] فإذا انتقل الحدث فى هذا الوضع الزمنى فإنه ينتقل فى زمن ماض شامل عبر محددات زمنية (مستقبلة وحاضرة) تقع فى هذا الزمن . فينتقل الحدث من (مستقبل ماض) إلى (حاضر ماض) ثم إلى (ماض ماض) . وهنا تجتمع كل المحددات الزمنية فى محدد واحد ، ويؤدى هذا بطبعة الحال إلى التناقض .

[٤٢ – ٥] تقرر القضية (م تكون ماضية) أن لها وضعا زمنيا محددا قائما بالفعل فى الماضى لأننا لو سالنا أين م الآن لكانت الإجابة فى الزمن الماضى. لكن هذا الإجابة التى يمكن أن تتحدد فى القضية (م الآن ماضية) تعنى أن هنالك ارتباطاً بين الزمن الحاضر وبين هذه القضية ، وهذا يؤدى إلى أن تكون م ماضية فى زمن حاضر . وطالما يتضمن الحاضر الماضى ، فإنه يتضمن أيضا (الحاضر الماضى) أو الحضور فى الماضى ، و (المستقبل الماضى) أو صفة المستقبل فى الماضى ، وهذا معناه تداخل المحددات الزمنية معا فى نفس المحدد الزمنى الواحد ، ولا يؤدى هذا التداخل إلا إلى التناقض .[٦٩]

[٤٢ – ٦] وبناء على هذا تتحدد أمامنا القضايا الزمنية المتناقضة كما يلى :

١– م تكون مستقبلة فى زمن ماض فى القضية (م قد كانت مستقبلة) .
ب – م تكون حاضرة فى زمن ماض فى القضية (م قد كانت حاضرة) .
جـ– م تكون ماضية فى زمن ماض فى القضية (م الآن ماضية) .

---

٦٨ – Ibid : P . 309 .
٦٩ – N . E . , Sect . 331 . P . 21 .

وعلى ضوء ما سبق ذكره نستنتج أن جميع قضايا الشكل الثانى متناقضة ولا تسلِم إلا إلى مسلسل لانهائى لا يرجى منه صحة وصدق .

٤٣ - اما الشكل الثالث والأخير من أشكال القضايا الزمنية فيحمل هذه الصيغة " إذا قلنا إن م مستقبلة ، فإن هذا يتضمن أن (م سوف تكون حاضرة وماضية) " (٧٠) ويمكن تفسير هذا على النحو التالى : -

[٤٣ - ١] يجب أن نحدد وضعاً زمنياً للحد (م) فى القضية (م تكون مستقبلة) حيث يتمثل هذا الوضع فى الزمن المستقبل .

[٤٣ -٢] تحصل م أثناء وجودها فى لحظة ما من لحظات الزمن المستقبل على خاصية الحضور من خلال القضية (م سوف تكون حاضرة) . لكن هذه اللحظة نفسها تكون مستقبلة .

[٤٣ -٣] تحصل م فى لحظة معينة من لحظات المستقبل على خاصية الماضى pastness ، لكن هذه اللحظة نفسها تكون مستقبلة .

[٤٣ -٤] كل حدث هنا يحصل على المحددات الزمنية الثلاثة فى نفس الزمن المستقبل ، وهذا يعنى كما يقول ماكتجارت إن (م تكون حاضراً وماضياً فى لحظات مختلفة فى الزمن المستقبل مثلما كانت م حاضره أو مستقبلة فى لحظات الزمن الماضى .(٧١) فإذا كان الحدث هنا لديه كل درجات الزمن المستقبل وأيضا يحصل على درجة من درجات الحاضر ودرجة من درجات الماضى ، فينتقل

---

٧٠ - N . E , Sect . 331 , P . 21 .

٧١ - Ibid :

الحدث فى نفس زمـــــن المستقبل من مستقبل إلى (حاضــر مستقبلى) ثم إلى (ماضى مستقبلى) ، وبهذا تجتمع المحـددات الزمنيـة معـا فـى نفس الزمـن حيـث يقودنا هذا الاجتماع إلى تسلسل لانهائى وتناقض لامفر منه .

[٤٣ - ٥] تقرر القضية (م تكون مستقبلية) أن لهـا وضعـاً انطولوجيـاً زمنياً فى المستقبل ، غير أن هذا الوضع له ارتباط بالزمن الحاضر ، إذ تستلزم هذه القضية قضية أخرى مستنتجة على أساسـها هـى (م تكـون الآن مسـتقبلة) ، وهـذا يعنى أن م تكون مستقبلة من خلال لحظـة حـاضرة تحـدد وجـود (م) الآن . يقـول ماكتجـارت (تعنـى قضيتنـا أن اللحظـة موضـع النقـاش تكـون مسـتقبلا فـى لحظـة حاضـرة كما تكون أيضا حاضراً وماضياً فى لحظة من لحظات زمن مستقبل ، وهنا تظهر نفس الصعوبة مرة أخرى وتستمر إلى مالا نهاية [٧٢] إذ يشتمل الحاضر علـى زمن مستقبل ويشتمل هو الآخـر علـى حـاضر مسـتقبلى ومـاضى مسـتقبلى . كذلـك يوجد (المستقبل الحاضرى) من خلال تحديد وضـع الحـدث فـى هـذه اللحظـة عن طريق القضية (م الآن فى المستقبل) .

٤٤- وبناء على ماسبق بيانه تتحدد أمامنا القضايا الزمنية المتناقضـة علـى النحو التالى : -

أ- م تكون حاضرة فى زمن مستقبل فى القضية (م سوف تكون حاضـرة) وهنا يوصف الحدث بأنه حاضر مستقبلى .

ب- م ماضية فى زمن مستقبل فى القضية (م سوف تكون ماضية) ويوصف الحدث هنا بأنه ماض مستقبلى .

---

٧٢ - Ibid : Sect . 332 , P. 22 .

جـ- م تكون مستقبلة فى زمن حاضر من خلال القضية المستنتجة (م الآن فى المستقبل) ويوصف الحدث هنا بأنه مستقبل حاضر .

٤٥- كان التناقض فى أشكال القضايا الزمنية الثلاثة راجعاً إلى افتراض اجتماع الحدود الزمنية أو المحمولات الزمنية معا فى نفس المحدد الزمنى الواحد . غير أن ماكتجارت يقرر فى الفقرة ٣٤١ من كتابه " طبيعة الوجود " أن التناقض قد يوجد أيضا نتيجة تواجد الحاضر والماضى معا فى نفس المحدد الزمنى . لكن يجب أن نفرق بين تناقض المحمولات الزمنية وتباين تلك المحمولات . فالتباين أمر مقبول ، يقتنع ماكتجارت بأن يكون التباين عنصراً إيجابياً أساسياً يدخل فى طبيعة المحمولات الزمنية وذلك لاعتمادها عليه فى اتساقها وتتابعها الزمنى . ويحتم اعتماد المحمولات الزمنية على ايجابية التباين فيما بينها عدم اجتماع تلك المحمولات معا فى نفس المحدد الزمنى ، فالحاضر متمايز عن الماضى ، وكلاهما يختلف عن المستقبل . ولا يهدف من هذا الاختلاف تحديد صفات هذه المحمولات الزمنية ، إنما يتحدد التباين الحقيقى من خلال عملية انتقال مستمر تسير من محمول إلى آخر بطريقة متعاقبة لاتسمح بتواجد محمولين معا فى نفس المحدد الزمنى . وبناء على هذا نستنتج أن تباين المحمولات الزمنية المتعاقبة يعنى انتظام حدود السلسلة الزمنية ، لكن تواجدها معا يعنى الوقوع فى التناقض لأننا بذلك نقضى على عنصر التباين الذى يميز طبيعة كل محمول زمنى . يقول ماكتجارت " إن كلمتى الحاضر والماضى تدلان بوضوح على خصائص متباينة ، ولايمكن لأى إنسان أن يعتقد فى اتساقهما معا مثلما يعتقد فى اجتماع خاصتى الحمرة ولذة الطعم فى الشئ الواحد ." (٧٣)

غير أن ماكتجارت يقرر وجود التناقض فى هذين المحمولين على أساس

---

٧٣ - Ibid : Sect ., 341 , P . 26 .

أن كل لحظة ماضية تكون أيضا حاضرة ، ويتضح هذا فى قوله " عندما نقول إن (م تكون ماضية) فإن هذا يعنى أنها كانت حاضراً فى لحظة من لحظات زمن ماض ، وتكون ماضية فى لحظة من لحظات زمن حاضر " [٧٤] ويبين لنا هذا النص أن ماكتجارت يجيز أن تشتمل القضية (م تكون ماضية) على الحاضر والماضى على أساس أنها تتطلب القضية (م الآن فى الماضى) ، وبالتالى يتحدد أمامنا امتداد إلى الحاضر متمثلا فى أنها (الآن) ماضية . وبناء على هذا يرى ماكتجارت أن الماضى والحاضر يجتمعان معا فى القضية (م تكون ماضية) . وهذا يدل على عدم التعاقب وهو أهم خصائص المحمولات الزمنية التى تدل على حركة الزمن . وبانتفاء الحركة فى الزمن ينتفى التغير ، وهنا نصل إلى التناقض ، لأنه لن يوجد زمن . وإذا حاولنا أن نبعد الصعوبة بالقول " إن م تكون ماضية " وقد كانت حاضرة ومستقبلة فإننا نصل أيضا إلى تسلسل لانهائى فاسد " .[٧٥]

٤٦- بناء على ماسبق بيانه عن تناقض الأشكال الثلاثة القضايا الزمني وتداخل الحاضر والماضى معا ، يمكننا أن نحصر القضايا المتناقضة فى ست صور أساسية هى :-

١- ماضى فى مستقبل كما فى القضية (م سوف تكون ماضية) .
٢- مستقبل فى ماض كما فى القضية (م قد كانت مستقبلة) .
٣- ماضى فى حاضر كما فى القضية (م الآن ماضية) .
٤- مستقبل فى حاضر كما فى القضية (م الآن مستقبلة) .
٥- حاضر فى مستقبل كما فى القضية (م سوف تكون حاضرة) .

---

٧٤ Ibid : Sect . 341 , P 27

٧٥ Ibid

٦- حاضر في ماض كما في القضية (م قد كانت حاضرة) .[٧٦]

٤٧- يرى ماكتجارت أيضا أن التناقض يوجد بين اللحظات instants مثل قيامه بين الأحداث . أي أن هنالك انتقالا في السلسلة الزمنية المتناقضة من لحظة متناقضة إلى لحظة متناقضة أخرى . فإذا قلنا إن اللحظة الأولى تحمل التناقض المتمثل في القضية (م تكون مستقبلة وسوف تكون حاضرة وماضية) ، فإنها حين تنتقل إلى اللحظة الثانية وهي (م حاضرة وسوف تكون ماضية وقد كانت مستقبلة) فهي تحمل نفس التناقض الذي كان في اللحظة الأولى ، وهكذا يستمر هذا الوضع إلى ما لانهاية . يؤكد ماكتجارت ذلك بقوله " عندما نقول إن هذه اللحظة تكون حاضرة وماضية في زمن مستقبل وتكون مستقبلة في لحظة زمن حاضر فإن هذا القول يعني أن هنالك اللحظة التي تحصل فيها م على خاصية الحضور أو على خاصية الماضي ، لكن هذه اللحظة نفسها تكون مستقبلة . وبهذه الطريقة يصل بنا هذا الجدل إلى المزيد من التناقض والصعوبات التي تستمر إلى ما لانهاية فتسلمنا إلى التسلسل اللانهائي infinite regress [٧٧]

اذن يظهر التناقض في اللحظات بنفس الكيفية التي ظهر بها في الأحداث . وأي محاولة لازالته سوف تؤدي إلى مرحلة أخرى جديدة من التناقض تخضع لسلسلة فاسدة . وذلك لأن أي محاولة للقضاء على تناقض المرحلة السابقة من شأنها أن توقع بنفس المرحلة الجديدة في نفس التناقض الذي حدث في المرحلة التي قبلها.

٧٦- M . Dummett : " A Defence of McTaggart's Proof of Time " An Essay-reprinted in his " Truth and other Enigems " London - Duck worth , 1973 , P. 353 .

٧٧- MaTaggart : Op . cit ., pp . 21-22 .
وأيضا . Broad : E . M . Ph ., P . 313 .

٤٨- وبناء على هذا يقرر ماكتجارت ضرورة رفض السلسلة (أ) فيقول " لابد من رفض السلسلة (أ) لأنها لاتؤدى إلا إلى التناقض . وطالما يطلب كل من التغير والزمن ضرورة وجود السلسلة كعنصر أساسى لهما ، فلابد إذن أن يُرفض التغير والزمن . كذلك لابد أن تُرفض السلسلة (ب) طالما تتطلب هى الأخرى الزمن " (٧٨) ونتيجة لهذا القول يعلن ماكتجارت قضيته الأساسية بقوله " لايوجد إذن شئ حقيقى يكون ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، كما لايوجد شئ حقيقى يسبق أو يلحق شيئا آخر أو حتى يكون متزامنا معه . كذلك لايوجد شئ حقيقى يتغير وبالتالى لايوجد شئ حقيقى فى زمن . وإذا أردنا أن ندرك شيئا ما فى زمن عن طرق وعينا وخبرتنا ، فإننا لاندركه إلا بوصفه وجودا غير حقيقى " (٧٩)

النقد .

٤٩- قمنا فى الفقرات السابقة بعرض الجزء الهام من نظرية ماكتجارت فى الزمن . أما هذا الجزء فاننا نقوم فيه بوضع هذه النظرية فى الميزان والنظر إليها بعين النقد والتمحيص بعد العرض والتحليل والتلخيص . لكن يجب أن ننبه إلى نظرية ماكتجارت فى بيان أن الزمن ليس حقيقيا تفتح الطريق لنقدها وإثارة فكر من يقوم بدراستها كما تساعده على تكوين رؤية فلسفية خاصة به . ولذلك فإننا سوف نعرض رؤيتنا وكذلك رؤية الذين أثارتهم هذه النظرية .

٥٠- توصل ماكتجارت إلى أن الحدث يمتلك المحمولات الثلاثة معا فى الزمن . وفى حقيقة الأمر لا يمكن أن يتم هذا نظراً للطبيعة الأنطولوجية الزمنية التى يتميز بها المحمول الزمنى ، إذ تقرر هذه الطبيعة عدم إمكان حصول المحمولات الزمنية

---

٧٨ - McTaggart : N . E . Sect . 333 , P . 22

٧٩ - Ibid : ,

على نفس الوضع الزمنى بطريقة متزامنة ، [٨٠] إنما توجد هذه المحمولات فى هيئة أوضاع أنطولوجية زمنية متعاقبة بحيث لايطغى أحدهما على الآخر ؛ أو يسلب أحدهما من الآخر مميزاته وخصائصه . ولذلك فقد وقع ماكتجارت فى تناقض لأنه رأى إمكانية اجتماع هذه المحمولات زمنياً ولم يفطن إلى أن هذا الاجتماع لايتم إلا فى عالم لا زمن له timelessness ، وهذا يعنى أنه لايوجد اجتماع محمولات زمنية فعلية فى سلسلة الزمن فى نفس الوضع ، إنما يوجد فقط ارتباط بين خصائص لا زمنية مختلفة لأوضاع زمنية . أى نقوم بتركيب خصائص معينة لأزمنة مختلفة وجعلها تنطبق على وضع أنطولوجى زمنى ليس من طبيعة أزمنة تلك الخصائص ، ولذلك حين تنطبق هذه الخصائص على وضع أنطولوجى زمنى فإنها لا تعبر عن زمنه الخاص وإنما تعبر عن أزمنتها المتمايزة وبالتالى نقول إنه لا زمن فعلى واقعى لها فى هذا الوضع الأنطولوجى الزمنى . فالحاضر مثلا بوصفه وضعا أنطولوجيا زمنيا يرتبط بكل من المستقبل والماضى لا بوصفها محمولين أو وضعين زمنيين إنما بوصفهما خاصيتين لا زمنيتين وبالتالى فإن ارتباطهما بالحاضر هنا ليس ارتباطا وجودياً إنما هو إرتباط عقلى تأليفى . فما نطلق عليه أحداثا ماضية ماهو إلا عبارات – كما يرى برود – لاتدل إلا على خصائص معينة تعين أوصافا خاصة عن أحداث ما قد كانت موجودة فى لحظة ما ولن تعود للظهور مرة ثانية . وأما ما نطلق عليه أحداثا مستقبلة فهى عبارات للدلالة على خصائص معينة تحدد أوصافا لأحداث ممكنة سوف توجد لكنها ليست موجودة الآن .[٨١]

٥١- تعد نظرة ماكتجارت نظرة فريدة إلى الزمن الماضى ، وكانت هذه النظرة مؤلفة من ثلاث زوايا متعارضة : الأولى هى أن الماضى ما كان حاضراً ومستقبلا ، والثانية هى ما سوف يكون ماضيا والثالثة هى ما هو الآن ماض .

---

٨٠ -انظر فقرة ٣٢ من هذا الفصل بشأن التمييز بين الأحداث والمحمولات الزمنية .

٨١ _ Broad : E . M . Ph . P . 316 .

ويبدو لنا أن ماكتجارت قد لصق الحاضر والمستقبل بالماضى لصقا تعسفيا ، لأننا فى حقيقة الأمر ننظر إلى الماضى إما بالاعتماد على الذاكرة أو عن طريق الأثر المباشر الذى يتركه فى الحاضر . ولذلك فإننا لا ننظر إلى الماض بإعتباره ما سيكون وإنما باعتباره ما قد كان . ويقول ايونج Ewing فى هذا الشأن أن الحاضر هو كل ما يوجد واقعياً ، إلا أننا ننظر إلى الماضى على أن له نوعاً من الوجود فالإنسان (يشبع) فى الحاضر لأنه قد أكل فى الماضى .[٨٢] وبناء على هذا فإن الماضى يرتبط بالحاضر وليس نتاج مستقبل كما ظن ماكتجارت .

٥٢- يُعتبر المستقبل زمناً مجرداً من التحديد بوصفه إمكانية مطلقة ، وهو يتألف من مجموعة أحداث سوف تتحول حاضراً حتما ، لكن المستقبل نفسه لا يصير حاضراً ، وبالتالى فإن أحداث المستقبل لا تتميز بهذا الحتم والضرورة بل تتميز بأنها ممكنة لا سبيل لوجودها بالفعل إلا عن طريق الحاضر ، إذ أن الحاضر هو المجال الوحيد للمستقبل كيما تتحقق أحداثه أو توجد وجوداً واقعيا . وبعبارة أخرى يمثل الحاضر معياراً واقعياً يزن ممكنات المستقبل ، لذلك يرتبط المستقبل بالحاضر وليس بالماضى لأن أحداثه تعتمد فى وجودها على سبب فى الحاضر كى توجد به وبالتالى يشير الزمن المستقبل دائما إلى دلالات حاضرة لأحداث مستقبلة [٨٣] من شأنها أن تدحض قضية ماكتجارت (م سوف تكون ماضية) لأن م قبل أن تكون ماضية لابد لها أن تتحقق فى الحاضر ، وهى عندما تتحقق فى الزمن الحاضر فإنها تختلف بالضرورة وتتغير ولا تكون بنفس كيفية وجودها فى المستقبل . لذلك فالحدث م الذى يوجد بالمستقبل لن يكون بنفس طبيعته فى الحاضر أو الماضى نظرا لفاعلية التغير وطبيعة الممكنات القابلة لهذا التغير ، هذا لو وصفنا الأحداث

٨٢- A . C . Ewing : The Fundamintal Questions of philosophy P . 155 .

٨٣- D . F . Pears : Time , Truth and Inference P . 232 .

بأنها تتغير عكس ما رأه ج . ج سمارت أن الأحـــداث تحدث والأشياء هـي التـي تتغير . (٨٤)

٥٣- وإذا سلمنا بأن الأحداث تتغير، فلا بد أن يتم هذا التغيير فى محتوياتها وصورتها حين انتقالها من زمن إلى آخر أو من وضع أنطولوجى زمنى إلى وضع آخر .

لكن تسليمنا بتغير الأحداث يتعارض تماما مع ثبات محتوى الحدث فى كـل مراحل السلسلة الزمنيـة . ولايقصد بالثبات هنا بقاء الحدث ودوامـه فـى وضـع أنطولوجى زمنى محدد . إنمـا المقصـود هـو انتقـال الحـدث بنفس كيفيتـه ومحتـواه الموجود عليه فى المستقبل إلى الحاضر ثم إلى المـاضى . وبذلك يدوم ثباتـه علـى حالته الأولى فى جميع مراحل سلسلة الزمن ، فموت (الملكة آن) كان فى المسـتقبل موت الملكة آن ، وفى الحاضر موت الملكة أن وكذلك فى الماضى .

وبناء على هذا الرأى تفقد الممكنات فاعليتها وطبيعتها الأساسية المتمثلة فى عدم التحدد ، وذلك لأن ماكتجارت يقوم بتحديـد مـا هـو ممكن بنفس كيفيـة مـا هـو ضرورى . بل يفرض صدقه وضرورة وقوعه فى المرحلتين التاليتين بنفس طبيعـة وجوده فى المرحلة السابقة . لقد فرض ماكتجارت إذن شرعية وجود الحـدث بنفس كيفيته فى كل مراحل الزمن المتعاقبة نتيجة نظرته الدوجماطيقية إلـى ثبـات الحـدث صورة ومحتوى وبذلك نستنتج أن ماكتجارت يعالج ما كان ومـا سيكون فـى حـدود وما يكون عليه الحدث بالفعل دون أدنى تغير .

٥٤- إن الخطا الذى وقع فيـه ماكتجـارت والـذى قـاده إلـى تلـك الصـورة الثابتـة للحـدث ، هـو اسـتخدامه غيـر الصحيـح لزمـن الجملـة Tense وللأفعـال الزمنيـة

---

٨٤ - J . C Smart : The River of time , P . 216 .

المساعدة مثل يكون ، قد كان ، سوف يكون . فقد جرد ماكتجارت أزمنة الجملة والأفعال الزمنية المساعدة من طبيعتها الزمنية التى تربط الأحداث بالمحمولات الزمنية ، واهتم بالتركيز على هذا الزمن ولم يلق بالا للزمن الانطولوجى Time ، فرأى أن زمن فعل الجملة Tense هو الذى يمنح الحدث التغير . وفى حقيقة الأمر نجد أن الحدث ليس هو الذى يتغير بل المتغير هنا هو زمن الجملة عن طريق تحوير الفعل الدال على الزمن وجعله يتناسب مع المحمولات الزمنية على اختلاف طبيعتها . ولذلك جعل ماكتجارت الفعل الثانوى المساعد " يكون " مساويا للحدث فى الأهمية ، وهذا يتضح فى قوله " هنالك لحظة (كان) فيها حدث موت الملكة آن مستقبلا وحاضرا وماضيا " .

٥٥- وبناء على هذا فقد غير ماكتجارت فى الطبيعة الأساسية لأزمنة الجملة والأفعال الزمنية المساعدة وحولها من طبيعة زمنية إلى طبيعة غير زمنية فاستخدم من أجل هذا أفعالا زمنية لكن ليس لها زمن فعلى . ويوضح بيرس Pears هذا الأمر فيرى أن ماكتجارت قام بايجاد ظلال لازمنية للمجمولات الزمنية عن طريق استخدام فعل لا يشير إلى زمن حقيقى فى الحاضر أو الماضى أو المستقبل . فإذا قلنا إن " شروق الشمس حدث سوف يحدث " فإننا هنا نجد الفعل الرئيسى بلا زمن واقعى له ، إذ قام ماكتجارت بإنابة فعل ثانوى يتغير مع زمن النطق مثل قولنا " فى القرن العشرين يمكننا أن نقول إن حدث موت الملكة آن (كان) مستقبلا فى لحظة ما " . (٨٥)

٥٦- أما ج . ر . لوكاس Lucas فيرى أنه من الخطأ استخدام الزمن الماضى من أجل الإشارة إلى حدث لايزال آتيا ، أو يستخدم الزمن المستقبل إلى حدث ماض . فلا يمكننى أن أقول " سيقتل قيصر سنة ٤٢ قبل الميلاد " . وبالتالى لا

---

٨٥ - D . F . Pears : Time Truth and Inference , P . 232 .

يمكن أن توجد جمل بها أفعال لا زمن لها لتعبر عن أحداث ثابتة تاريخيا . لكن نجد كواين Quine قد شغف بهذا النوع من الجمل وأطلق عليها جملا خالدة . (٨٦)

٥٧- تأثر ريتشارد سورابجى Richard Sorabji باستخدام ماكتجارت الفريد لزمن الجملة لتمييز المحمولات الزمنية ورأى أننا يمكننا القيام بهذا التمييز لكن ليس عن طريق استخدام زمن الجملة وإنما باستخدام (التواريخ اليومية) dates . فقرر أنه بدلا من القول إن الحدث (ى) يكون حاضرا فى حاضر مثل قولنا (ى الآن حاضرة) ويكون مستقبلا فى ماض (ى قد كانت مستقبلا) ومـــاض فى مستقبل (ى سوف تكون ماضية) ، يمكن أن نقول مثلا ان الحدث حاضر سنة ١٩٨٦ وقد كان مستقبلا عام ١٩٨٥ وسوف يكون ماضيا عام ١٩٨٧ . (٨٧) غير أن سواربجى ارتكب نفس الخطأ الذى وقع فيه ماكتجارت وهو أولاً سلب الفاعلية من إمكانيات المستقبل واستباق تحديد الماضى ، وهذا بطبيعة الحال يجعل الحدث ثابتا فى كل مراحل السلسلة الزمنية لينحصر صورة ومحتوى فى إطار محدد ثابت لا يمكنه الفكاك منه ، وبالتالى يقود هذا إلى التناقض . ثانيا ، سَلب زمنية الأفعال المساعدة وجعلها تشير إلى فعل بلا زمن ظنا أن هذا الفعل يشير إلى حدث .

٥٨- إن طريقة ماكتجارت فى التفكير تجعل من الزمن سببا لوقوع الحدث ، فإذا قلنا إن (م سوف تكون حاضرة) وهى الآن فى المستقبل ، فإنها سوف تنتقل من المستقبل إلى الحاضر عن طريق الزمن ، وبالتالى يصير الزمن سببا لوقوع

---

٨٦ - J . R . Lucas : A Treatise on Time and Space , Mthuen and coLtd , London , 1973 , P . 281 .

انظر أيضا :

Quine : Words and Objects , New York , 1960 , p . 193

٨٧ - R . Sorabji : Time , Geation and the continum , London , Duckwarth , 1983 , p. 58 .

الحدث . لكن هذا ليس صحيحا لأنه لو فرض وجود سبب آخر ، فإننا نحصل بذلك على سببين لحدث واحد ، فهل يجوز أن نقول إن شروق الشمس فى الغد مرجعه إلى الزمن الذى يجعل حدث الشروق ينتقل من مستقبل إلى حاضر وإلى دوران الأرض حول نفسها . إننا بهذا القول نجد علتين لحدث واحد ، وهذا لا يجوز بطبيعة الحال لأننا لابد أن نميز كما فعل سمارت بين الأحداث التى تحدث ولأشياء إلتى تتغير .

لقد غاب هذا التمييز عن ماكتجارت ، فظن أن الأحداث تتغير ونتيجة لهذا تأتى إلى الوجود . لكن الأحداث لا تتغير إنما تقع أو تحدث to happen ، وكلمة تحدث لا تتساوى مع ما يأتى إلى الوجود come into existence . يمكننا أن نقول إن اعلان الجمهورية الجديدة حدث ، لكن يمكننا أن نقول إن الجمهورية الجديدة جاءت إلى الوجود لكن لايمكن أن نقول إن الاعلان جاء إلى الوجود .[٨٨]

وبناء على هذا نجد أن ماكتجارت قد عامل الأحداث بوصفها أشياء قابلة للتغير والانتقال من موضع إلى آخر حيث يكون الزمن سبباً فى هذا الانتقال .

٥٩- لقد أخطأ ماكتجارت حين جعل اللحظات تتساوى مع الأحداث ، ولذلك فقد خلع على اللحظات خاصية الثبات التى تميزت بها الأحداث عنده . وهذا يعنى أن للأحداث خصائص دائمة تحدد لها أوضاعا محددة فى السلسلة ، فيصير الحدث مؤرخا to be dated وله وضع دائم فى التاريخ . إذن فالأحداث وحدها هى التى تتأرخ ، فتمتلك أوضاعا معينة ، حيث تنتقل من وضع إلى آخر عن طريق اللحظات وبذلك لا تحصل اللحظات على نفس طبيعة الأحداث المتنقلة خلالها . إن هنالك فارقا كبيرا بين الأحداث واللحظات ، فقد تقع أحداث ما فى لحظة ما أو عدة لحظات

---

٨٨ - Ibid.,

، لكن هذا لا يعنى انفراد تلك الأحداث بهذه اللحظات ، وإنما قد تشترك عدة أحداث أخرى مع الأولى فى نفس اللحظة ، وبالتالى لا يمكن أن نقول أن هذه اللحظات تخص هذا الحدث دون سواه .

كذلك تتميز الأحداث بأن لها مدة محددة أو ديمومة ، فهى تبدأ فى لحظة من لحظات الزمن ثم تنتهى فى لحظة أخرى . أما اللحظات فليس لها مثل هذه الديمومة وبالتالى لا تملك بدايتها ولا نهايتها ولا وجودها . [٨٩] وبناء على هذا لا يمكن أن يسرى على اللحظات ما يجرى على الأحداث ، فلكل منهما طبيعة مختلفة عن الآخر .

---

٨٩ - B . Carr : Metaphysics . An Introduction , P . 114 .

الفصل الخامس

الجوهـــر

الجوهـــر

أولا : نظريات الفلاسفة :

١- الجوهر تصور أصيل فى الفلسفة ، وإن كان قد أثار كثيراً من الحيرة والارتباك وأدى هذا إلى اختلاف مواقف الفلاسفة إمــا بالقبول أو الرفض أو التعديل ، لكن الفكرة الأساسية التى اجتمع عليها من قَبِلَ وعَدَلَ هى ضرورة وجود شئ يحمل الصفات ويثبت رغم تغيرها .

٢- يُعد أرسطو أهم من تناول الموضوع حتى صارت نظريته فى الجوهر مرجع كل من هَم ببحثها ، فقد ميز بين تصورين للجوهر هما : الجوهر الأولى Primary Substance والجوهر الثانوى Secondary Substance ، فأما الجوهر الأولى فهو الموجود الجزئى القائم بالفعل فى الواقع ، والجوهر الثانوى هو (النوع والجنس) الذى يستوعب الجزئيات جميعاً ، ولذلك يعتبره أرسطو أحد مقولات الوجود الأساسية ، يقول أرسطو " والجوهر صنفان - أول وثوان . فأما الجوهر الموصوف بأنه أول - وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم - فهو شخص الجوهر الذى تقدم رسمه - أعنى الذى لايقال على موضوع ولا هو فى الموضوع ، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه . وأما التى يقال فيها أنها جواهر ثوان ، فهى الأنواع التى توجد فيها الأشخاص على جهة شبية بوجود الجزء فى الكل وأجناس هذه الأنواع أيضاً . مثال ذلك أن زيداً المشار إليه هو فى نوعه - أى فى الإنسان - والإنسان فى جنسه الذى هو الحيوان ، فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثوانى ."[1] وهذا يعنى أن

---

١ - ابن رشد تلخيص كتاب المقولات لأرسطو . تحقيق . محمود قاسم . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨٠ . فقرة ١٩-٢٠ ، ص ٨٦ . ٨٧

انظر أيضا د عبد الرحمن بدوى أرسطو . وكالة المطبوعات . الكويت . ١٩٨٠ ص ٤٠ . ٤١

الإنسان بوصفه جوهراً أولياً يتحقق فى جزئياته زيد ، عمرو على ، كل بماهيته ، أما الإنسان بوصفه تصوراً عاماً ينطبق على سائر أفراد النوع دون خصوصيته فهو جوهر ثانوى ، فإذا سألنا عن الطول واللون والشكل والاسم الذى يميز إنسانا محدداً ذهبنا إلى تحديد فرد جزئى أى جوهر أولى ، لكن لو سألنا عن الجوانب التى تميز وجوده العام لكانت الإجابة هى الكيف والكم والعلاقه الخ ، وهى مقولات تنطبق على سائر الموجودات . غير أن الجوهر الأولى يختلف عن هذه المقولات فى قبوله للأضداد لأنه موضوع تغير ، فالأبيض يمكن أن يتحول للأسود ، بينما لا تقبل المقولات وجود أضداد لها لأنه لو قبلت لتغيرت وتغيرها يعنى زوالها . [٢]

٣- يمنح أرسطو الأولوية الأنطولوجية للجوهر الأولى بوصفه حامل الخاصية الحقيقية (للجوهرية) ، ويبدو هذا واضحاً فى كون هذا الجوهر مؤهلاً لتحقيق المقولات ، بل إن جميع خصائص الكون لا تتقدم إلا به ، وبالتالى لا تتواجد الجواهر الثانوية إلا من خلال الجوهر الأولى لأنها تُحمل عليه . كذلك يرى أرسطو أن التصورات العامة مثل الأنواع والأجناس تعد حالات تظهر من خلال الجواهر الجزئية كما تظهر الأولوية الانطولوجية للجوهر أيضا فى ثنائية الموضوع والمحمول ، إذ لايكون الجوهر الجزئى الأولى محمولاً على الاطلاق لأنه موضوع دائم فى القضية قابل لأن تحمل عليه الصفات .

تتضح أيضا العلاقة بين الجوهر الأولى والجوهر الثانوى من خلال فكرة الكليات والجزئيات . فأما الكليات فقد قصد بها ارسطو الأنواع والأجناس ويتم التعبير عنها عن طريق المحمولات ، وقصد ارسطو بالجزئيات تلك الموضوعات الموجودة فى مكان وزمن وتقبل الإدراك الحسى . وتتأكد العلاقة بين الكليات

---

٢ - د . محمد فتحى عبد الله : الجدل بين أرسطو وكنط ، دراسة مقارنه ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص ٣٩

والجزئيات بالاعتماد على فكرة الحمل المنطقى . فالكليات هى الموضوع الاصيل للحمل وهى لا توجد الا من خلال أفراد تحملها . فالبياض لا يوجد الا من خلال شئ ابيض

ونتيجة لأهمية الجواهر الأولية يقــرر أرسطو أن سبق الوجود منسوب إليها ، فإذا لم توجد الأفراد لن توجد المعانى والأفكار . وبناء على هذا يصير الجوهر عند أرسطو مركبا لكونه أوليا ، ولكونه موضوعا يحمل الصفات ، وهذا يعنى أن الفرد ليس منفصلاً عن صفاته وإنما هما شئ واحد .(٣)

٤- ربط أرسطو أيضاً بين الجوهر وبين المادة ، ورأى أن الجوهر يعد دعامة أساسية تبقى ثابتة لتغير الصفات فى الزمن ، فالثبات النسبى المتعلق بالصفات يسمح للتعاقب أن يسرى عليها ، وهذا يدعو إلى البحث عن شئ يثبت أمام هذا التعاقب وهو الجوهر بوصفه مادة أساسية فى الكون . غير أن أرسطو لم يتحدث عن المادة على نحو مطلق وإنما حددها فى الجواهر الفردية (٤) وقد لاقت هذ الفكرة صدى عند المحدثين ولاسيما عند كنط الذى اعتقد فى الجوهر بوصفه الحقيقة المادية فى الكون .

تأثر الفيلسوف المعاصر ستروسن (١٩١٩ -) بفكرة الجوهر الأولى أو الموجود الجزئى الأرسطية ورأى أن الجزئيات هى العناصر الأساسية التى يتألف منها العالم وهى ترتد فى أصولها إلى موضوعات مادية مستقلة بذاتها ، وتظهر فى العالم فى هيئة أجسام وأصوات وأشخاص . ويقرر ستروسن أن وراء

انظر Ross Aristotle P 66

ايضا د محمود يدان فى النفس و ... دار الجامعة المصرية لاسكندريه ١٩٧٨ الفصل الرابع

ibid

كل حالة من هذه الحالات توجد المادة بوصفها النموذج الأساسي للوجود في العالم الفيزيقي ، فالأجسام هي موضوعات مادية تشغل حيزا في المكان والأصوات تدل على الأشياء ، أما الأشخاص فهي معيار التفرد والتميز حين نقوم عن طريقها بتمييز انفسنا عن الموضوعات الأخرى غيرنا . وبناء على هذا يصل ستروسن إلى أن العالم يتألف من جزئيات أو أفراد ، والفرد هو مايشكل هوية محددة في العالم المادي ، لكن هنا أفراد أخرى ليست مادية تدخل أيضا في تركيب العالم مثل فكرة العدالة والقانون .

٥- وبناء على ما سبق يمكن حصر تعريفات أرسطو للجوهر فيما يلي :

[٥ – ١] -الجوهر هو الحد الذي يكون موضوعا دائما في قضية وليس محمولا ، لأنه هو الذي تحمل عليه الكيفيات ، أو هو الموضوع الحقيقي للحمل والذي تسند إليه كيفيات دون أن يكون هو كيفا لأي شئ آخر . وينطبق هذا عند ارسطو على أي موجود جزئي أو شخصي مثل إنسان ، حيوان ، منضدة ، فهذه الموجودات تعد بمثابة جواهر تسند اليها صفات .(٥)

[٥ – ٢] – الجوهر هو الماهية حيث نقول إن الإنسان ماهيته فكر ، والمادة ماهيتها امتداد ، وهذه الماهية هي التي تعطي الشئ الجزئي وجوده ، وقد أطلق ارسطو على هذا الجوهر " بالجوهر الثاني " . وقد تأثر ديكارت بهذا التعريف ، فرأى أن النفس الإنسانية جوهر ماهيتها الفكر ، والمادة جوهر ماهيتها الامتداد .

[٥ – ٣] – الجوهر هو الشئ المستقبل الموجود بذاته ولا يفتقر لأي شئ غير ذاته لكي يوجد . وقد طبق ديكارت هذا التعريف على الله .

---

٥ – انظر : ابن رشد ، فقرة ٧ ، ص ٧٩

[٥ - ٤] - الجوهر هو الموضوع الثابت لقبول الصفات أو الخصـائص . وطبق أرسطو هذا التعريف على أى شئ جزئى سواء كان إنساناً أو مـادة . تـأثر ديكـارت بهذا التعريف أيضا وقرر أن النفس الانسانية ثابتة بين تعدد واختلاف أحوالها . ورأى ليبنتز أن التغيرات التى تحدث فى المونادات تصدر عن مبدأ داخلى يستحيل على أى علة خارجية أن تؤثر عليها .

٦- تأثر ديكارت بنظرية الجوهر الأرسطية وأعلن أن الجوهر الحقيقى فى الوجود هو الله بوصفه الموجود الدائم الثابت ومصدر جميع الموجودات وسببها المباشر ، فكل شئ فى الوجود يعتمد عليه ويرتكن إليه .

ميز ديكارت أيضا بين نوعين من الجواهر هما الجوهر النفسى والجوهر المادى ، وجد الأول فى نظرية الكوجيتو فقرر أن وجوده ككائن مفكر يعنى أنه يحوى عمليات عقلية راقية كالإدراك والتذكر والتخيل والشك والاعتقاد والرغبة وهى جوانب تؤلف وجوده فى الكوجيتو ، لكن هذه الحالات تستلزم بالضرورة وجود جوهر أساسى ترتد إليه وتصدر عنه وبطبيعة الحال لايمكن أن يكون هذا الجوهر ماديا وإنما هو جوهر نفسى ولذلك توصل إلى قوله المشهور إن النفس جوهر ماهيته الفكر ، ويقول فى هذا الأمر " وإذا ذهبت من كونى أعرف بيقين أنى موجود وأنى مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتى أو ماهيتى سوى أنى موجود مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتى انحصرت فى أنى كائن مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير . " [٦]

وبالرغم من اهتمام ديكارت بالنفس إلا أنه لم ينكر جوهرية البدن ورآه

---

[٦] ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . التأمل السادس ف ١٨ . ص ٢٤٩ . ترجمة د عثمان أمين . مكتبة لانجلو المصرية . القاهرة

جوهراً ماهيته الامتداد . طالما هو يمتد إذن يخضع لما تخضع له المادة وسائر الأجسام المادية فى العالم إذ تحكم هذه الأجسام قوانين علم الميكانيك و بالتالى لا يتأثر الجوهر المادى بأى علل غائية لأنه يتحرك بطريقه اليه مثلما تفعل الأجسام المادية فى الكون ، وبالتالى صار الجسم الإنسانى فى رايه مجرد جسم مادى يخضع لحركة القلب والعضلات والأعصاب وتتم وظائفه الطبيعية بطريقه آلية بحته وبهذا يصل ديكارت إلى الاقتناع بوجود تمييز واضح بين النفس والبدن من حيث اختلاف طبيعتهما فيقول " ومع أن من الممكن أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً ، إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى ، من حيث أنى لست إلا كائناً مفكراً لاشيئاً ممتداً ، ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم ، من حيث أنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الإنية ، أعنى نفسى التى تتقوم بها ذاتى وما هيتى متميزه عن جسمى تميزاً تاماً وحقيقياً وأنها تستطيع أن تكون بدونه . " [7] ولكن برغم هذا التميز الواضح بين النفس والبدن إلا أنهما متلازمان دائماً ولا يمكن الفصل بينهما إذ هما وجهان مختلفان لموجود واحد . وبهذا يتوصل ديكارت إلى نظريته فى الثنائية وتعنى وجود ثمة تفاعل بين النفس والبدن وأن كلا منهما يؤثر فى الأخر ، " فأنا لست مقيماً فى بدنى كالنوتى فى السفينة بل فوق هذا متحد به اتحاداً وممتزج به امتزاجاً يجعل نفسى وبدنى شيئاً واحدا ".[8]

توصل ديكارت إلى نوع آخر من الجواهر هو المادة فى الكون ، فرأى العالم المادى الطبيعى هو عالم آلى حتمى يخضع لقوانين محددة هى قوانين علم الميكانيكا ، وينطبق هذا التعريف كما سبق القول على الإنسان من حيث كونه جسماً

---

[7] - نفس المرجع

[8] نفس المرجع ف ٢٧ ص ٢٥٤

فقط ، ويذهب ديكارت إلى أن الجوهر المادى ينسحب أيضا على المادة فى الكون ورأى أنها تتميز بالعمومية لأنها تتطبق على جميع الموجودات .

٧- اقتنع اسبينوزا بنظرية ديكارت لكنه خالفه باعتقاده فى أحادية الجوهر وطبقه على الله بوصفه الجوهر الأعظم فيقول " الله ، أو الجوهر المؤلف من صفات لامتناهية كل منها يعبر عن ماهية أزلية لا متناهية ، يوجد بالضرورة " [٩] وهذا الجوهر بطبيعه الحال لايمكن إلا أن يكون واحداً ، فلا يوجد جوهران مطلقاً لأنه لابد لأحدهما أن يطغى على الآخر ويلغى فاعليته ولذلك لابد أن يوجد جوهر واحد فقط له قدرة لامتناهية للسيطرة على الموجود ، ومن ثم يؤكد هذا التفرد أن وجود الله وقدرته أمر ضرورى ، وعن طريق هذه الضرورة يكون الله علة هذا الوجود بكافة أنواعه ، فهو المبدأ الأول وهو كائن واحد لامتناه وهو مجموع الوجود . وبناء على هذا لايوجد إلا جوهر واحد أما الموجودات الأخرى فهى ليست جواهر إنما هى صفات كثيرة والصفة هى التى يدركها العقل فى الجوهر بوصفها جزءاً أساسياً من ماهيته . ويقرر اسبينوزا أن هنالك كثرة لامتناهية من الصفات لكن العقل يعرف صفتين فقط هما الفكر والامتداد وهما ليستا جوهرين وإنما هما صفتان لجوهر واحد أعلى ثم يتدرجان بعد ذلك فى النسق الأنطولوجى .

يمزج اسبينوزا بين الله والطبيعة لكن لايعنى هذا المزج أن الطبيعة تتساوى فى الدرجة مع الله وإنما المقصود هو أن الطبيعة تعد صفة من صفات الله ، فالجوهر أو الله هو الموجود الأوحد وكل الأشياء الأخرى مجرد تأثيرات أو توابع له " . ولذلك عندما يتواجد الله فى الطبيعة يوجد بمعنيين الأول هو " الطبيعة الطابعة " والثانى " الطبيعة المطبوعة " ، الأولى هى الطبيعة الخالقة أو الله بوصفه مصدر جميع الموجودات ، أما الطبيعة المطبوعة " فهى المخلوقة وتعنى أن الله

---

٩ - د . فؤاد زكريا : اسبينوزا، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٥٣ .

لايخلق شيئاً مختلفاً عن ذاته فكل شئ فى الوجود مردود إليه . وهنا يعد اسبينوزا من أنصار مذهب وحده الوجود pantheism فالله عنده متحد بالوجود حين يكشف عن ذاته من خلال الموجودات الفردية ، ويتجلى هذا الكشف فى صفتين هما الفكر والامتداد .

اختلف اسبينوزا عن ديكارت حين نزع خاصية الجوهرية عن الفكر والامتداد ونظر إليهما بوصفهما صفتين فقط لجوهر واحد هو الله أو الطبيعة . وهكذا تبدو فلسفة اسبينوزا لاهوتاً جديداً قائماً على نظرة عقلية شأنه فى ذلك شأن مفكرى القرن السابع عشر .

٨- رد ليبنتز للجوهر اعتباره الذى نزعه عنه اسبينوزا ، واعتقد فى الكثرة اللامتناهيه للجواهر ، ورأى أن العالم يتألف منها وأطلق على الجواهر اسم المونادات . والجواهر لديه تنقسم إلى بسيطة ومركبة ، الجوهر البسيط لاينقسم ولا أجزاء له أما المركب فهو ما يتألف من جواهر بسيطة . لكن ليبنتز يعطى الأولوية للجوهر البسيط ويراه أنه أساس الوجود لأنه موجود فى كل مكان ، ويقول فى المونادولوجيا " ليست المونادات سوى جواهر بسيطه تدخل فى تكوين المركب ، والبسيط معناه مالا أجزاء له ، ويجب أن تكون هنالك جواهر بسيطة مادامت هناك جواهر مركبة ".[١٠]

يطلق ليبنتز على الموناد ذرة روحية ويمنحها خلوداً ميتافزيقياً حين يقرر أنها لا تتوالد ولاتفسد على نحو طبيعى إنما تنشأ وتفسد بضربة واحدة أى أنها تنشأ مع الخلق وتفسد بالفناء .

---

[١٠] - ليبنتز : المونادولوجيا ، فقره ١-٢

وتتميز المونادات بالخصوصية المطلقة ، فكل موناد فردى مغلق على ذاته لاينفذ إليه شئ ولا يؤثر فى شئ وهو كما أطلق عليه ليبنتز لانوافذ له . ويرغم من هذا التفرد الغريب للموناد إلا أن الواحد يشتمل على خصائص محددة تميزه عن غيره من المونادات الأخرى ، ويعترف ليبنتز هنا بأهمية مقولة الاختلاف بوصفها مقوماً أساسياً فى الوجود فيقول ، يتحتم أن يكون كل موناد مختلف عن غيره ، إذ يستحيل أن يوجد فى الطبيعة كائنان متشابهان تشابهاً كاملاً.[11] ونتيجة لهذا الاختلاف يحتل كل موناد موضعاً محدداً فى الكون يعبر من خلاله عن طبيعته المتميزة ويؤدى وظيفته الفريدة ، أى أن كل موناد يعكس الكون من زاوية خاصة ومن منظور مختلف ، ولهذا لايمكن أن نجد مونادتين تعكسان العالم من نفس الزاوية . وبناء على هذا لايمكن للمونادات أن تغير أوضاعها أو يحل موناد محل آخر لأن كل موناد يعرض جزءاً محدداً من أجزاء الوجود . ويرى ليبنتز أن هذه الوظيفة التى يضطلع بها الموناد تمثل نشاطاً خلاقاً فى الكون ينشأ من الوضع الانطولوجى الذى يشغله كل موناد لأن هذه الأوضاع تمثل مهمته الأساسية فى الوجود وطبيعته الحقيقية التى يعبر عنها ، فكل ما يقع أمام الموناد يخضع لرغبته ويتأثر بوجوده . وبناء على هذا تمثل المونادات شروطاً للوجود أى قوى خالقه تتدخل فى بنائه وحركته .

توصل ليبنتز إلى مبدأ جديد هو مبدأ التناسق الأزلى المقدر pre-established harmony ليحل مشكلة الكثرة اللامتناهية فى مذهبه ، فيقرر أن جميع المونادات لاتوجد منفصلة على نحو مطلق فكونها تؤدى وظائفها المحددة وتعكس الكون من زواياها معناه أنها تتفق فى العمل العام والمهمة الكلية ، فهى تجتمع – برغم فردية وضعها – فى انسجام وتوافق لتقوم بتشكيل وبناء العالم ، وهى فى هذا تشبه أعضاء الفرقة الموسيقية .

---

[11] - نفس المرجع ف ٩

اقترب ليبنتز من أرسطو فى اعتبار الجوهر موجوداً جزئياً يعمل فى الواقع الخارجى حين يعكس الكون من زاويته ، وبذلك لم يعد الجوهر تصورا مستقلا كما هو الوضع عند ديكارت واسبينوزا . كذلك رفض ليبنتز الثنائية الديكارتية ، فلم يقتنع بحصر الجوهر فى جانبين فقط هما الفكر والامتداد ، ورأى أنه توجد كثرة لامتناهية من الجواهر المتحركة متضمنة إمكاناتها على الفعل والوجود ، فإذا وجِد الجوهر فى الطبيعة يصير مبدأ الحركة ، وإذا وجِد فى الإنسان يصير مبدأ التولد والحياة .

٩- جذبت مشكلة الجوهر اهتمام لوك ، وقادته تجريبيته إلى محاولة البحث عن موجود دائم يثبت أمام تغيرات العالم المادى ، فتساءل : هل يمكن أن تتحدد الصفات فى الأجسام أم أن هنالك كثرة من هذه الصفات لارابط بينها ؟

رأى لوك أن صفات الشئ لاتشكل قوامه الحقيقى إذ لابد أن يوجد ما يجمع شتات الصفات ويضمها فى وحدة محددة وهو الجوهر ، فلا يوجد بياض أو صلابة إنما يوجد شئ أبيض أو شئ صلب .

أخذ لوك عن أرسطو تعريفين للجوهر : الأول هو التعريف المنطقى وهو أن الجوهر هو الموضوع الدائم فى القضية الحملية ، قابل لحمل المحمولات وليس هو نفسه محمولاً . أما التعريف الثانى فيعنى أن الجوهر هو الموجود المستقل بذاته ولايعتمد على غيره لكى يوجد ، وقاداه هذان التعريفان للوصول إلى تعريف جديد هو (الجوهر هو حامل الصفات الأولية) . ويعتمد هذا التعريف على فكرتين أساسيتين هما : تمييزه بين الصفات واقتناعه بوظيفة القضية الحملية ، فأما الفكرة الأولى فتعنى أن لوك يقوم بالتمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية ، الصفات الأولية هى صفات حقيقة أساسية فى الشئ المادى الجزئى مثل الصلابة والشكل

والحركة والسكون والعدد والامتداد ، وتعتبر هذه الصفات من طبيعة الشئ المادى بحيث أن أى تغيير عرضى يلحق بالجسم لا يحرم الجسم منها ، فما زالت قطعة الحجر الجزئية المنفصلة عن القطعة الكبيرة تحمل نفس الخصائص الجوهرية التى كانت موجودة عليها من قبل عندما كانت جزءا من القطعة الكبيرة . وبهذا المعنى تصير الصفات الأولية بمثابة صفات موضوعية ثابتة فى الشئ . أما الصفات الثانوية فهى ليست من قوام الشئ المادى ، إنما هى مجرد قوى تؤثر فى الجسم عن طريق ماتثيره فى هيئة معطيات حسية عرضية ليست من خصائص الشئ الأساسية مثل الألوان والطعوم والأصوات الخ . وبناء على هذا تصير هذه الصفات متغيرة متبدلة باستمرار على الموجود الجزئى وهذا يجعلها غير أساسية فيه .

أما الفكرة الثانية التى يعتمد عليها تعريف لوك فهى اعتماده فى تعريف الجوهر على معنى القضية الحملية وهى أن المحمول يحتاج دائماً إلى موضوع لكى يُحمل عليه ، فالصفات أو المحمولات لاتوجد بذاتها فلا نتصور الامتداد بغير جسم ممتد ولا التربيع بدون شئ مربع .

حدد لوك عده خصائص تميز الجوهر بوصفه موضوعاً جزئياً هى أنه لابد أن يوجد فى مكان وزمن ، أن له استمرار أو ديمومة لفترة زمنية ويشغل حيزاً فى المكان .

توصل لوك إلى وجود جوهر روحى أو عقلى ، فرأى أن العقل الإنسانى يحوى أفكاراً شتى ، منها أفكارناتجة من الانطباعات الحسية التى يتلقاها فى خبرته وتجاربه ، ومنها أفكار الاستنباط كالإدراك والإحساس والرغبة والشك ، بيد أن هذه الأفكار تحتاج من يضمها وينظمها ويقوم بها وهو الجوهر العقلى .

١٠- نكتفى بهذا القدر من عرض فكرة الجوهر فى الفلسفة الحديثة [١٢] وننتقل إلى الفكر المعاصر ونناقش المشكلة عند برادلى وماكتجارت .

١١- رأى برادلى أن وجود الموجود يرتكز على هويته التى تميزه عن غيره ، بل إن معرفتنا لهذا الموجود أو ذاك تعتمد على فكرة الهوية اعتماداً مؤكدا . ومن ثم فقد وجد برادلى أن فكرة الهوية تقوده إلى فكرة الجوهر ، ولهذا الترابط بين الجوهر والهوية وجاهته ، فالهويـة تعنـى ثبـات الشـئ ودوامـه خـلال تعـاقب الزمـن ، وهـذا يسمح باتصال بين الأحوال المتعاقبة تكون نتيجته احتفاظ الشئ بهويته . إن الجوهـر الحقيقى يتضمن دائماً علاقة تربط الماضـى بالحاضر تجعله يؤلف مجموع اجتيازاتـه المستمرة فى تاريخه الخاص .[١٣] فإذا طرأ تغير على الجوهر ، فإن هـذا التغير لا يقع إلا فى الصفات الثانوية بينما تظل الصفـات الأوليـة باقيـة وثابتـة فـى الجوهـر . ويرى برادلى أن هذا الجوهر ليس تصوراً عاماً وإنما هو موجود محدد جزئـى لأنـه يرتبط بعلاقة بالضرورة مع الموضوعات القائمـة فـى العـالم الخـارجى ، ويقـرر أن قدراتنا مرهونة بمعرفة الأشياء التى توجد على هذا النحو فى هيئة ظواهـر علائقيـة قائمة فى الزمن .

١٢- أما ماكتجارت فقد تأثر بالتعريف الأول للجوهر عند أرسطو وهو التعريـف المنطقى للجوهر ويعنـى أن الجوهـر هـو الشـئ الفردى الجزئـى الـذى تحمـل عليـه صفات وعلاقات ، أو هو موضوع الحمل المنطقى . ويصدق هذا التعريف على أى شئ يكون موضوعا تحمل عليه صفات لكنه هو ذاته ليـس صفـة . وفـى ذلـك يقـول ماكتجارت " الجوهر هو الشئ الذى لـه كيفيـات وعلاقـات دون أن يكـون هـو نفسـه

---

١٢ - لم نعرض هنا لفكرة الجوهر عند كنط لأننا سبق وتناولناها فى الفصل الثالث .

١٣ - Bradley : Appearance and Reality , P 2.

كيفا ، وعلاقة " .[١٤] وهذه القضية تقرر أن الجوهر هو الموضوع دائما فى قضية وليس محمولا ، كما تؤكد على ضرورة وجود الكيفيات محمولة على الجوهر إذ لايمكن أن توجد صفات بذاتها ، كذلك لايمكن تصور الصفة محمولة على نفسها أو تصف نفسها ، فهل يمكن مثلا أن يعنى قولى إن " على سعيد " أن السعادة هى الأخرى سعيدة " هل يجوز للكيف أن يحمل على مجموعة من الكيفيات التى يكون هو نفسه أحد أعضائها والتى يقال عنها أنها تعبر عن طبيعة الجوهر" [١٥] إذن لايمكننا أن نستبدل الكيفيات بالجوهر ونحمل كيفا على كيف . فإذا قلنا إن الحكمة والفضيلة ويقظة الضمير هى كيفيات تعبر عن طبيعة " على " هل يجوز لنا هنا أن نستبدل " بعَلِى " أى كيف من هذه الكيفيات ونقول إنها تعبر عن عَلِى ؟ إن هذا بطبيعة الحال غير صحيح لأنه لو كان صحيحا لقلنا إن الحكمة سعيدة أو يقظة الضمير سعيدة وهذا لايجوز بسبب أن الحكمة فى قولنا على حكيم أو " على سعيد " هى قضايا لها معنى يتحدد حين ترتبط بجوهر لأن استبدال الفضيلة بعلى لن يدل إلا على معنى لا أساس له من الوجود . إذن لابد من وجود موضوع قائم بذاته تحمل عليه الصفات أو الكيفيات يقول ماكتجارت " فلا يمكن للكيف أن يتحقق بذاته اذ لابد من وجود موجود تحمل عليه الكيفيات وهو نفسه ليس كيفا " [١٦] ويؤكد هذا الرأى بطريقته التصويرية الخالصة حين يقرر " اذا لم يوجد سوى كيفيات تحمل على كيفيات فسوف تنتج سلسلة فاسدة لانهائية ، فالحد الذى تبدأ به السلسلة لابد أن يرتبط بموجود أو يحمل على موجود ، وقد يكون هذا الموجود كيفا يرتبط بكيف رابع ، والرابع يرتبط بكيف خامس وهكذا الى مالا نهاية حتى يقرر وجود موجود تحمل عليه الكيفيات . " [١٧] ، وهذا معناه أن هنالك ارتباطاً وثيقاً بين الجوهر وكيفياته

---

١٤ - MaTaggart : The Nature of Existence , vol . 1 , P . 68

١٥ - Ibid . , P . 67

١٦ - Ibid . , P . 68 .

١٧ - Ibid .

قضية أو الموضوع الموجود فى الواقع التجريبى . فى حقيقة الأمر لانجد تمييزا بين هذين الموضوعين عند ماكتجارت لأن كلاهما يعد تقريراً لوجود موجود سواء كان هذا الموجود عقليا أو تجريبيا . لأن الجوهر الموجود ليس إلا موجودا يحمل فكراً مثلما يحمل جسما . لذلك لم يفرق ماكتجارت بين الجوهر كموجود واقعى وكموجود ذهنى . لأن الجوهر عنده أيضا ليس منطقيا فحسب ولكنه جوهر أنطولوجى يحمل كافة الأحوال والصفات والممكنات التى يتحدد وجود الموجود على أساسها .

يعتبر أرسطو - كما سبق القول - أول من نبه إلى هذه المشكلة حين تحدث عن نوعين من الجوهر ، النوع الأول هى الجواهر الأولية التى تعبر عن موجودات جزئية واقعية والنوع الثانى هو الجواهر الثانوية التى هى أجناس أو أنواع تشتمل عليها الجواهر الأولية أو هى الماهية التى تميز الجواهر الأولية ولذا فهى كليات أو محمولات .

١٦- يقترب ماكتجارت من كانط فى تعريفه للجوهر فنجد كانط قد استبعد كل التعريفات السابقة إلا تعريفين هما الموضوع الأول فى القضية الذى لايكون محمولا ، والموضوع الثابت لتغير الصفات والأعراض ، وهذا هو وجه الاتفاق بين ماكتجارت وكانط . لكنهما يختلفان فى مجال تطبيق الجوهر ، فبينما يرى كانط أن مجال تطبيق الجوهر هو المادة ، نجد ماكتجارت يقرر أن مجال تطبيق الجوهر هو الموجود سواء كان هذا الموجود فرداً أو مجموعة .

١٧- للجوهر ما صدقات عامة أو موضوعات يتحقق من خلالها وقد تم حصر هذه الماصدقات فى الله ، المحرك الأول الذى لايتحرك ، الهيولى ، المادة فى الكون ، الشئ المادى الجزئى المحدد فى مكان وزمن والذى يكون موضوعا للإدراك الحسى واخيرا النفس الانسانية .

أخذ ماكتجارت من هذه الماصدقات السابقة ماصدقين فقط هما النفس الانسانية والشئ المادى الجزئى الذى يكون موضوعا للإدراك الحسى وطبقهما على أنواع ثلاثة للجوهر تتمثل فى المادة والمعطيات الحسية والنفس أو الروح ، ويقرر أنه لا يعرف أى أنواع أخرى غير أولئك الجواهر الثلاثة ، ولكنه يرى أن المادة والمعطيات الحسية بالرغم من كونهما جواهر ، إلا أنهما ليستا جواهر حقيقية ولا ترقيان إلى مستوى الروح ، وهما كذلك لسببين : الأول أن المادة والمعطيات تشكلان مجالا للوقوع فى الخطأ وسوء الإدراك ، والسبب الثانى أنهما لاتفيان بشرط تحقيق التطابق المحدد الذى هو علاقة سامية تربط بين الجواهر بعضها البعض .

ولذلك يقرر ماكتجارت أنه لا يوجد بالكون جوهر حقيقى إلا الجوهر بوصفه روحاً أو ذاتاً ، وهذا الجوهر الروحي هو الذى يوجد وجوداً واقعيا ويفى بتحقيق مبدأ التطابق المحدد ولا يؤدى الى الخطأ وسوء الإدراك ؛ ويقول مؤكداً هذا " لايمكن أن يوجد جوهر فى هيئة مادة أو معطيات حسية . وربما توجد جواهر أخرى ليست أرواحا لكننا لا نعرفها ولا نستطيع تخيلها ، لكن بالرغم من هذا اعتقد أن لدينا سببا وجيها للاعتقاد فى أن الواقع الحقيقى reality روحى وبالتالى لا يوجد شئ سوى الذوات ومجموعات الذوات وأجزائها . " (١٨)

وعلى هذا الأساس يقرر ماكتجارت أن الشكل الوحيد للجوهر هو الذات أو النفس self ، وتتميز بأن لها طبيعة روحية ، وما هذه الذات إلا ذاتى أنا بوصفى كائناً واعياً أو بوصفى موجوداً مشخصاً . وهنا يحدد لنا ماكتجارت مفهوم " المثالية الشخصية " الذى سميت بها فلسفته ، فيرى " أن الشخصية هى الموجود الذى يعنى بذاته لأن هذا الوعى خاصية من خصائص الذات

---

١٨ - McTaggart : " An Otological Idealism " , P . 261 - 267 .

المدركة " [١٩] وهذه الذات هى الشخص أو الموجود المشخص الذى أكونه أنا ويكونه غيرى من الأشخاص أو الذوات الأخر . إذن يتحدد الجوهر الحقيقى عند ماكتجارت بأنه الشخص الذى يُدرِك ، أو هو الذات الواعية المتشخصة التى تدرك ذواتا أخرى لها طبيعة روحية .

ثانيا : لواحق الجوهر

الجوهر والصفة

١٨- الجوهر والصفة متضايفان ، فالأول يكشف عن وجوده من خلال الصفات التى يحملها ، والثانية لا تتقوم إلا به وليس فى مقدورها أن تستقل وجودياً عنه لأنه يمثل دعامة حقيقية لكل الصفات سواء كانت أساسية أو عرضية . ونتيجة لشرعية وجود الجوهر وقوام الصفات موضوعياً فيه يجوز لنا أن نسأل ، هل يمكن أن يوجد تمييز حاسم بين الجوهر والصفة ؟ والإجابة عن هذا السؤال لاتكون بالإيجاب ولا النفى ، فلا تكون بالايجاب لأنه لايمكن أن نتخيل جوهراً منعزلاً قائماً بلا صفات ، كذلك لا يُعقل أن نرى صفة البياض تسير فى الطريق بمفردها ، ولا تكون بالنفى لأنه يوجد ثمة تمييز بينهما لكنه ليس تمييزاً تجريبياً وإنما هو تمييز منطقى للحصر والتصنيف والتعريف وليس للدلالة والإشارة ، فالحصر والتصنيف يعنى وضع الصفات فى قوائم كالتمييز بين الصفة الأولية والثانوية ، أما التعريف فيكون عن طريق التمييز المنطقى بين الموضوع والمحمول . وبناء على ما سبق فإن الجوهر وصفاته شئ واحد بالتمام ، فعندما ندرك موضوعاً محدداً ، فإننا لا ندرك جوهراً أولا وصفاته ثانياً إنما ندرك شيئاً واحداً ، فإدراكنا للتفاحة مثلاً يتم بوصفها كلاً واحداً له صفات تميزه عن البرتقالة ، أى أننا ندرك التفاحة فى وحدة وليست مجزءة إلى صفات فى جانب وجوهر فى جانب آخر .

---

١٩ McTaggart : " Personality " An Essay published in " Encyclopidia of Religion- and Ethics . Vol . 9 . P . 779

١٩- وتنقسم صفات الجوهر من حيث التصنيف المنطقى إلى صفات أولية وصفات ثانوية ، الأولى تعرف ميتافزيقياً بالماهيـة و الثانية تسمى أعراضـاً . فأما الماهية essence فهى الخاصية الأساسية التى يتقوم بها الموجود ومن ثم فهى قائمة بالضرورة فيه بحيث أن تصورها عقلياً يُغْنى عن وجوده مثل قولنا الكائن الناطق تعنى الإنسان . وقد نبهنا ديكارت إلى تصور الماهية فأبان أن الفكر ماهية الجوهر النفسى ، والامتداد ماهية الجوهر المادى . أما الجرجانى فقد بَلَغَ فى تعريفه للماهية بقوله (من حيث ثبوته فى الخارجى تسمى حقيقة ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية ، ومن حيث حمله للوازم ذاتاً ، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً ، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهراً .) (٢٠)

٢٠- رأى البعض أن الماهية ترتبط بالموضوعات المادية على أساس أن هنالك سمات تميز الشئ عن غيره ، ومجموع هذه السمات يطلق عليها اسم النموذج Model ، وقد اتفقت الوجودية مع القول إن الماهية ترتبط بالموضوعات المادية ، فالإنسان عند سارتر موجود مادى يحيا وسط عالم مادى يريد أن يغيره ولذلك فالمادة عنده ليست امتداداً محضاً بل هى حقيقة بشرية تكتسب صفاتها بعقل الإنسان ، ولذلك عندما يفعل المرء فإنه يعبر عن كيانه أو ماهيته ، والإنسان كما يقرر سارتر أيضا لا يثبت هذه الماهية إلا بقدر ما يحقق نفسه فى هذا العالم المادى وبالتالى يكون مجموع أفعاله التى تبنى بماهيته . لكنا وجدنا أفلاطون يجعل عالم المثل هـو عالم الماهيات الحقيقية ، ولايقبل أن تنطبق الماهيات على العالم المحسوس .

٢٢- اما العرض accident أو الصفة العرضية فهو صفه غير أساسية فى الشئ وبالتالى لايمكن أن تكون كافية لنفسها ولامستقلة بذاتها لأنها لا توجد إلا من

---

٢٠ - د . مراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ٢٧٨

خلال موضوع تحمل عليه أى جوهر تحل فيه ، وبذلك تبين الأعراض طبيعة الجوهر الثابتة التى تثبت لتغير الصفات وتبدلها[٢١] ولذلك فالجوهر ضد العرض لأن الأخير لايتقوم إلا بالأول ، أما الجوهر فهو المتقوم بذاته .

يرى أرسطو أن العرض هو ما ينسب للجوهر بدون كونه أساساً فيه كالطعوم والألوان والذوق واللمس " فالجوهر بالجملة سواء كان عاماً أو شخصيا هو الذى ليس فى موضوع أصلاً والعرض بالجملة سواء كان عاماً أو شخصياً هو الذى فى موضوع .[٢٢]

٢٣- والأعراض نوعان : عرض لازم وعرض مفارق ، الأول يعنى صفة ليست ضرورية للنوع لكنها قد تكون ضرورية للهوية أو الشخص ، فالإنسان كنوع لايكون طبيباً إنما عاقلا ، بينما الشخص زيد يمكن أن يكون طبيباً حيث لاتنفصل عنه خاصية طبيب ، ومن هنا جاء اللزوم ، لكن هذه الخاصية لم تكن لديه من قبل ومن هنا كان العرض . أما العرض المفارق فهو صفة جائزة الوجود أى قابلة للامتناع عنه وتقال على نحوين : إما أن تكون صفة سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجه ، وإما بطيئه الزوال كالشيب .

٢٤- ينسحب العرض على المقولات : الكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافة ، فالكم مثلاً قد لايكون صفة جوهرية وإنما عرضية تحمل على الجوهر ، فالشئ المادى الذى يزن ستين كليو جواماً قد ينقص ليكون خمسين .

---

٢١ - A . Flew : Adictionary of Philosophy , Macmillan Press , G. B , P . 3

٢٢ - ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات ، الفصل الثانى . فقرة ١١

الجوهر والتغير

٢٥- يرتبط التغير فى الجوهر بالتعريف المنطقى الأرسطى عن أن الموضوع فى القضية الحملية ثابت لتبدل المحمولات ، وهذا يعنى احتياجنا الدائم للتفكير فى بقاء الأشياء بمرور الزمن و بتغير أحوالها . وتنقسم التغيرات إما إلى ظاهرية لا تؤثر كلية على كيان الشئ ، وإما إلى باطنية تؤثر فى لبه . لكن مهما كانت طبيعة هذه التغيرات فهى لابد أن تترك أثراً ما على الجوهر ، فتغير لون الشئ مثلاً يؤثر على إرسال معطيات حسية تختلف عما كان من ذى قبل . وبناء على هذا تنبهنا فكرة التغيرات إلى وجود ثمة علاقة بين الجوهر وصفاته تعنى أن تحقيق هذه الصفات لايتم إلا من خلال جوهر ثابت لكل أنواع تبدل الصفات ، فضلا عن أن الجوهر نفسه يعبر عن تحقيق التغير نفسه فى الوجود ، إذ يُظهِر هذا التحقيق بدوره طبيعة الزمن ، فالموضوع الثابت يدخل فى تحقيق علاقة التعاقب متمثلة فى استمرار بقائه فى الوجود وفى تتالى الأحوال المختلفة عليه ، وهكذا لايمكن أن يوجد استقلال تام بين الجوهر وصفاته المتغيرة ، وإذا أردنا تمييزاً فإنه يكون تمييزا منطقياً كما سبق القول .

٢٦- تقودنا فكرة ثبات الجوهر إلى فكرة الهوية edentity وتعنى أن الفرد يحمل خصائصه التى تميزه عن غيره ، وهذا يعنى أن للفرد قواماً وجودياً خاصاً يكشف عن استقلاليته فى الوجود . كذلك تعنى الهوية وجود ثمة تطابق بين حالات الموجود الفرد بوصفها تنتمى له فى كل الأحوال والأوضاع الزمنية التى طرأت عليه على أساس أنه ما كانه بالأمس هو ما هو عليه الآن . وبناء على سبق تنطبق الهوية على الجزئيات دون الكليات وهى فى هذا الأمر تختلف عن الماهية التى تنطبق على الكليات ، فماهية الإنسان الفكر وهويته كونه زيدا أو عمراً .

٢٦- نناقش العلم ثبات الجوهرية تحت اسم دوام الموضوعات الفيزيقية ، ويوضح رسل لنا هذا الموضوع فيقرر أننا حين ندرك موضوعاً جزئياً محدداً فى المكان والزمن نحصل منه فى البداية على معطيات حسية عن شكله ولونه وملمسه الخ . لكن هل تتوقف هذه المعطيات عن الوجود إذا لم ندركها بحواسنا . إن الواقع يبين لنا أنها لا تتوقف بدليل أننا لو عدنا لإدراكها لظهرت لنا بنفس ثوبها الذى اعتدنا عليه .إذن لابد أن يوجد شئ مادى أساسى يكمن وراء المعطيات الحسية ويظل باقياً فى الوجود ومستمراً فى الأثر حتى لو لم نكن على اتصال مباشر به ، وليس هذا الذى يداوم التأثير هو المعطيات الحسية بل هو ما يكون مصدر هذه المعطيات ويسمى بالموضوع الفيزيقى . ويرى رسل أن ما يبرر بقاء هذا الموضوع الفيزيقى هو تأثيره على أناس كثيرين بنسب متساوية لايختلف عليها إثنان ، فنحن نرى نفس المعطيات الصادرة عن منضدة مثلاً ونتفق على شكلها ولونها وصلابتها الخ ، لكن قد نختلف بسبب الوضع الذى نشغله وقوانين المنظور وسقوط الضوء ، لكن لا نختلف بشأن أن الموضوعات الفيزيقية هى مصدر المعطيات الحسية . (٢٣)

Rusell : Problems of Philosophy , P . 21 .

الفصل السادس

رؤى فلسفية

هــذى رؤى فلســفية خاصـــة
شغلتنا أمــدا فشغفنا بـــها أبــدا وتحــددت
فــى ثــلاث هـــــى : رؤيتنا فــى فكرة
الحـــرية ، ورؤيتنـــا للفلســفة المثاليــة ،
وموقفنا فى مشكلة الزمـــــن .

٩

الحرية

[illegible] مفهوماً عقلياً يخضع للمناقشة ومن ثم يمكن اعتبارها مقولة من مقولات الوجود تتحدد لها نظريات وندافع عنها بحجج وتبريرات ، وهي بذلك تتساوى مع مقولات العلاقة والكيف والعلة والمعلول والزمان والمكان من حيث الضرورة الوجودية ، فالحياة الإنسانية لايمكن فيمها إلا [illegible] الدور الذي تؤديه الأفكار المقولية من فهم وتنظيم وبناء للوجود . فلا [illegible] وجود بلا كيفيات ، والكيفيات هنا تمثل ضرورة وجودية . كذلك الأمر [illegible] الحرية إذ يمكن اعتبارها مبدأ يدخل في صميم التفكير المقولي نظراً لانطباق نفس تصور الضرورة الوجودية عليها كما انطبق على الكيف . وبالرغم من أن هنالك من رفض أن تخضع الحرية للبرهنة عليها بأدلة عقلية واعتبارها

مقولة عقلية بحجة أنها لا تفهم إلا فى داخل حياتنا ومن خلال أفعالنا ، لكن لمَ لا تعتبر الحرية ضروره وجودية وليست نظاماً اجتماعياً فحسب ، ولذلك يجوز لنا أن نقرر أننا لايمكن أن نفكر فى أى فعل إنسانى إلا ونقرر ضرورة وجود الحرية كأساس وجودى لهذا الفعل وذاك الإنسان . إذن الحرية وفقاً لهذا الرأى لا تتضاف للوجود الإنسانى وإنما تشكل أساساً من أسسه ، فلا نفكر فى الإنسان ككل إلا ونقرر ضمنياً وأولياً ضرورة وجود الحرية – فى أى شكل من أشكالها – وراء أداء أى فعل أو بعبارة أدق وراء الوجود الإنسانى برمته ، وبناء على هذا يحق لنا أن نقرر أن الحرية مقولة من مقولات الوجود . فإذا قلنا إن الموجود له صفات معينة ويرتبط بعلاقات ويتحرك ويفكر ويقوم بالتعبير عن طبيعته عن طريق أفعاله ، إذن فهو يختار بين الممكنات ، والاختيار يستتبع الحرية ، وبذلك تصير الحرية مقوماً من مقومات الوجود الإنسانى بوجه عام ، وذلك الشخص الجزئى بوجه خاص .

٢- الحرية فعل

طبيعة الفعل الحر

٣- طالما نقول بالحرية ، إذن يجب أن نتحدث عن الفعل الإنسانى ، فالسلوك الحر لا يتحقق إلا من خلال فعل يعبر عن طبيعة حامله . والحكم على هذا الفعل يتم داخلياً وخارجياً ، يخضع الحكم الداخلى لتقدير الفاعل نفسه ، فأنا الكائن الوحيد الذى أعى بفعلى ، وأعى بهذا الوعى نفسه ، أى أعى بوعى لفعل ما . وبناء على هذا يخضع الفعل – سواء كان فعلا حراً أو غير حر – لمحددات شخصيتى ووعى ونظرتى للوجود ومفهومى لطبيعة الفعل والسلوك والحرية . أما الحكم الخارجى فهو حكم الغير على هذا الفعل .

٤- يستلزم الوعى الباطنى للفعل تقدير المسئولية التى يتحملها الإنسان بعد أداء هذا الفعل ، والاهتمام بهذه الخطوة يعد دليلاً على رقى الوعى الإنسانى .

٥- يعنى " تحديد المسئولية " أن الفعل الحر ليس حراً حرية مطلقة ، إنما هنالك حدود معينة يلتزم بها الفعل ، فأنا حــر فى أداء كافة أفعالى ، " يمكننى شرب الخمر " " أو استخدام الرشوة والتزوير " ، " أو أدخن فى مكان عام " ، لكننى لا أقوم بمثل هذه الأفعال لأن الأول معناه مخالفة عقيدتى الدينية ومبادئى ، والثانى يعنى عدم الالتزام بقوانين الدولة ، والثالث يبين أننى أضر بحرية الآخرين . إذن حرية الإنسان حرية ملتزمة وليست بلا ضابط .

٦- ولذلك يجب ألا نقول إن الإنسان يستخدم قدراً ضئيلاً من حريته وأن أغلب أفعاله مجبر على أدائها مضطر إليها ، إنما نقول إن الإنسان - بعد استبعاد أفعاله اللاإرادية - حر حرية ملتزمة فضلا عن كونه مجبراً فى أداء بعض الأفعال التى لايرغب فى أدائها ، وهنا تتدخل البيئة والثقافة والمجتمع والنشأة الأجتماعية تدخلاً مباشراً للتأثير على طبيعة الفعل نفسه .

الفعل والشعور

٧- يترجم الشعور فى الحياة إلى فعل ، وبالتالى يصير الفعل الحر هو إحساس ذاتى عميق وشعور داخلى أن ما أقوم به يعد فعلاً حراً . وهنا يتأكد أن هذا الإحساس الذاتى بالحرية يتساوى مع المعتقدات الأساسية للإدراك العام commen sence التى يعتنقها كل منا فى حياته اليومية ، وهذا الاعتقاد شبيه باعتقادنا فى وجود عالم طبيعى مستقل عنا ، واعتقادنا بوجود أناس غيرى لهم مثلى إحساسات وعقل ورغبات وانفعالات وأمانى والآم .

٨- يقرر أصحاب هذا الاتجاه أن الفعل الحر إذن نابع من ذاتى ومعبر عن شخصيتى ، يقول برجسون " الحرية تعبير عن علاقة الذات بالفعل الذى تحققه ... إن الحرية معطى مباشر من معطيات الشعور ، بل هى أوضح معطياتنا المباشرة ،

وندرك ذلك بحدس مباشر لاشك فيه ، ولذلك فالحرية ليست مشكلة تتطلب الحل وإنما هى واقعة حية يمكنك ملاحظتها فى نفسك باستبطان ."

٩- بناء على هذا يتحدد أننى لا أعبر عن وجودى إلا إذا كنت ذاتاً شاعرة وموضوعاً للشعور ، وحين أصل إلى هذه الدرجة العليا أكون " شخصية واعية " يمكنها أن تتعرف على الطبيعة ولها القدرة على التصرف فيها . فالإنسان كائن من حيث الجنس وشخصية من حيث النوع أى من حيث الصفات الاساسية التى تميزه عن سائر الكائنات ولذلك فالشخصية صيرورة ترمى دائما إلى الكمال ، ولا يتحقق هذا الكمال إلا من خلال الفعل الحر الذى هو طابع شخصيتنا ، وإذا كانت الحرية فعل فالشخصية هى تعبير عن هذا الفعل الحر .

١٠- الشعور إذن بالحرية هو شعور الذات بإنسانيتها حين تؤدى فعلاً حراً ولذلك نجد أن تكامل الشخصية ، هو تكامل الوعى الإنسانى من جهه و تقدير لمفهوم الفعل الحر من جهه أخرى . فالانسان الواعى هو الذى يدرك معنى الحرية ، لأن الطفل لا يدرك هذا المعنى اذ يبدو العالم لديه عالماً مادياً صرفاً يظهر فى احتياجاته الأساسية . أما حين يصل به الوعى إلى فهم معنى الحرية يكون قد بلغ بوعيه أيضا فهم معنى ذاته . وأهم خصائص هذه الذات هو الاختيار بين الممكنات .

٣- الحرية واقعة

١١- الحرية واقعة بسبب أن المجال الوحيد لتحقيق الفعل الحر هو مجال الواقع الخارجى الحى ، والواقع هنا هو الحياة المعاشة التى تضم سائر الموجودات بأفعالها وأفكارها وما تتضمنه من آمال وانفعالات . وظهور الفعل فى الواقع يعنى تحقيق الإنسان لوجوده من خلال أفعاله وتفاعله مع سائر الموجودات . ولذلك لابد من التمييز بين الوقائع المادية والوقائع الإنسانية ، الأولى وقوعها لاينتج عن فعل ولا

يسبب فعلاً إنما هى مجرد أحداث تقع . أما الثانية فحدوثها فعل ومصدرها أيضا فعل ، والفعل هنا هو تحقيق لوجود الموجود أو تعبير دقيق عن وجودية الموجود فى الواقع الحى . وبناء على هذا تختلف واقعة الفعل الإنسانى عن واقعة الحدث أو المادة . ولقد كان الخلط بين الوقائع المادية والوقائع الإنسانية سبباً فى رفض أن تكون الحرية واقعة ، لكن إذا كان الفعل الحر واقعة فإنه يمكن أن يُلاحظ ويُدرك ويتم التفاعل معه فكريا وسلوكياً .

ثانيا : الحرية – وجود واختيار

١٢- يرتبط الوجود بالحرية من حيث أن الأول شرط لوجود الثانى ، والثانى أساس للتعبير عن الأول، لذلك تصير حريتى هى عين وجودى ويصير فعلى الحر – الذى هو اختيار – معبراً ومحققاً لهذا الوجود .

إن وجودى يعنى اختيارى ، وحياتنا نسيج من اختياراتنا ، ولابد لهذا الاختيار أن يكون حراً ، وعندما أقوم بفعل الاختيار أبدأ باختيار ذاتى أولا ثم بعد ذلك اختار بين سائر الممكنات . واختيار الذات فى أول الأمر يعنى تحديد مصيرها الخارجى أى تحديد ماهيتها الأساسية ، وفعل التحديد هذا لابد ن يكون فعلا حراً ، لأن حرية الفعل تعنى نمو الوعى الإنسانى وبلوغه درجة من درجات الاكتمال . ولن يصل الفعل إلى هذه الدرجة إلا إذا كان الانسان واعياً بما يفعل ، وطالما وجد الوعى والحرية ، فقد وجد الاختيار وتحديد الماهية ، لأن الإنسان لايصل إلى تحديد ماهيته إلا بعد وعى كامل بطبيعة هذه الماهية وطبيعة الممكنات التى يختارها وعالماً بنتائج الاختيار أى تحمل المسؤلية .

١٣- الإنسان إذن هو الكائن الوحيد الذى يكمن وجوده فى حريته ، لأن الموجودات الأخرى تخضع للحتمية ، لذلك لايمكن التنبؤ بصفة مؤكدة بالنسبة

لمستقبل الأفعال الإنسانية . فالتنبؤ عموما يتوقف علـى ضـروات حـاضرة وخبـرات ماضية تؤكد وقوع إمكانيات مستقبلة سواء اطراداً أو نزوعـاً ، حيث يتحـدد مصـير الإمكانيات المستقبلة بضرورة التحقيق فى واقع معيـن وزمـان محـدد . وهـذا إن دُل فإنه يدل على آلية فى السلوك تفترض علاقة لزوم بين العلة والمعلـول ، ولا تنطبـق هذه الآلية وذاك اللزوم على مجال الأفعـال الإنسـانية الحـرة ، لأنـه إذا دخلت العلـة والمعلول مثلاُ مجال الحرية تبطل القول بالحرية . وبناء على هذا لايمكن أن يتحقـق التنبؤ فى مجال الأفعال الإنسانية ، لأن من مقومات الإنسان الأساسية أن يختار بيـن ممكنات متباينة لايمكننا معرفتها إلا بعد الفعل الذى يعبر عن المفاضلة بينها وبالتالى يحدد الفعل وجود الإنسان وماهيته . يرى الفيلسوف الوجـودى " جبرييل مارسـيل " أن معرفتى بالحرية ترتبط بشعورى بُذاتى ، وأن قولى إننى حـر يكـافئ قولـى إننـى موجود . فالإنسان لا يوجد إلا حينما يختـار ذاتـه بحريـة ، ومـن ثـم لا يرتضـى أن يثبت متحجراً ، لأن الوجود الإنسانى اختيار ، والاختيار دليل على الفعل الحر .

١٤- إن مجال الاختيار هو الممكنات ، غير أن هذه الممكنات ليست معطـاه لنـا كالمعطيات الحسية التى نحصل عليها عن طريق الحـواس ، أو لهـا وجـود محـدد ، إنما وجودها بلا تحديد أو مباشرة لأنها تظل كامنة فى حالة إضمار وتوقع مستمر . والامكانيات تنشد الأنية أى التحقيق الفعلى فى الوجود المعـاش ، لكـن وجودهـا فـى ذاتها غامض ملتبس بسبب كثرتها وتوقفها على اختيارنا لهـا فيمـا بينهـا . وتتضمـن هذه الإمكانيات ماهيتنا Essence التى تظل هائمة فى عالم الإمكان contingence بلا وجود ، وتدوم هكذا حتـى نقـوم بتحقيقهـا ، ويتـم هـذا التحقيـق بفعـل الاختيـار ، والاختيار يقتضى الحرية ، وبه تتحقق مـاهيتى ، فضـلا عـن أنـه يعبر عـن وجـود الذات ، (فالذات وجود ، أما الماهية فممارسة) .

١٥- إن وجـود الذات هـو تحقيق للماهية ، وتحقيق الماهية فى كل لحظة يعنى

وجود الذات ، إذن الوجود والماهية وجهان للموجود ، ولكى أوجد وأحقق ماهيتى لابد أن أمارس الفعل الحر ، كذلك يجب أن نلاحظ أن الوجود من حيث أنه محايث للموجود الإنسانى يمثل الواقعة أو الحدث الذى يتم أولا ثم بعد ذلك توجد الماهية ، لأن تحقيق الماهية يعتمد على فعل الموجود الذى يختار ، إذ عن طريق هذا الفعل يحقق الموجود ماهيته . وأنا فى حال التحقيق لست خالق نفسى أو وجودى ، لأن خالقى فيزيقياً هو" الله " ، ولكنى أقوم فى مرحلة الوعى الكامل باختيار صفات معينة خاصة بى مثل صفة الشجاعة والكرم ، وتحديد مميزات تميزنى عن غيرى مثل كونى أديباً أو فيلسوفاً أو مدخناً ، وهذا يُعد فى حقيقة الأمر دليلاً على تحقيق ماهيتى وإثبات ذاتى من خلال الفعل الصادر عنى بحرية . وبناء على هذا يظهر أمامنا خاصتان للحرية ؛ أنها وجود واختيار ، فممارسة فعل الحرية يعنى أننى أحقق ماهيتى ، والتحقيق وجود ، فضلا عن أنه اختيار بين ممكنات ، وفعل الاختيار يستلزم القول المسئولية ، فطالما أنا كائن عاقل أتدبر وجودى وأعقل أفعالى وأعى بما اختار ، إذن أنا وحدى الذى اختار وأنا وحدى الذى أتحمل مغبة ما اخترته .

ثالثا : الحرية بين الضرورة والامكان

١٦- يقول سيرين كيركجورد فى كتابه " المرض حتى الموت " Die Krenk heit zum tod " الحرية ديالكتيك لمقولتين هما الضرورة والإمكان ." ولكى نفهم الإمكان والضرورة فى عالم الحرية يجب الاستعانة بفكرة الصيرورة Becoming فنقول إن الصيرورة تكشف عن الحرية ، إذ هى انتقال من الإمكان إلى الفعل ، وفى هذا الانتقال تتجلى فكرة الحرية لأن الممكن الذى يصير لايمكن إلا أن يكون ضرورياً لأن لفظ ضرورى تحديد للماهية . وإذا كانت الحرية تقتضى الاختيار ، فإن هذا الاختيار يقتضى الإمكانية لأن الذات تختار بين ممكنات ليست متحققة ،

وهذا الإختيار يلزم الذات أن تختار كيما تحقق ماهيتها وتؤكد وجودهـا فـى الواقـع . وبنـاء علـى هـذا يصبـح الاختيـار بمثابـة انتقـال مـن تعليـق هـذه الامكانيـات possibilities إلى تحقيقها بالفعل فى الواقع وصبغها بالأنية التى تعبر بدورها عـن التواجد فى الحالة الحاضرة التى يكون عليها الموجود . والوجـود الأنـى هـو وجـود بالضرورة سواء كانت هذه الضرورة مرتبطة بالتحقق فى الحاضر Present أو بما تحقق بالفعل وهو الآن موجود فى الماضى past .

وإذا كان جوهر الذات يكمن فى حريتها فماهيتها تقوم فى الإمكانية ، بمعنى أن لها وجود ماهوى ممكن كامن لم يتحقق بعد وهذا الوجود الماهوى المضمر ليـس إمكانيه مطلقة ولن يتحقق بكامل هيئته ، فهو ليس إمكانية مطلقة لأنـه سوف يتحقـق فى وقت ما ، وأن أى ممكن مصيره التحقيق بعد أن يتم فعل الاختيـار حيث ينتقل الوجود من حالـة الإمكـان المستقبلى إلـى حالـة الضـرورة الحـاضرة أو الماضيـة ، والضرورة هنا هى تحقيق الإمكانية فى هيئة وجود فى العالم . أما كون هذا الوجـود غير متحقق بكامل هيئته فيعنى أن الاختيار يقرر ممكناً واحداً أو أكـثر مـن مجمـوع الممكنـات المعروضـة أمـام الذات ليحققـه مـع تركـه لممكنـات أخـرى . وهنـا يظـل الوجود الماهوى الخاص بالذات فى حالة وجود ممكن مستمر .

١٧- لكن ألا يؤدى هذا إلى القول بالإلزام obligation على أساس أن ارتبـاط الحرية بالضرورة قد يؤدى إلى تحديد للحرية لأن الضرورة تعبر عن حتمية وقـوع الممكن وجبرية تحققه وأن وجوده فى الحاضر أمر واجب لامفر منه .

ولكن نخرج من هذا المـأزق الفلسفى لابد أن نقرر أن الحريـة التـى نقـوم بممارستها ليست حرية مطلقـة لأن هنـالك التزامـاً فـى أداء الواجبـات المفروضـة علينا ، والالتزام لايعنى الجبر ، إنـه أمـر داخلـى يعبر عـن اختيـارى بحريـة ، أمـا

الجبر فهو أمر خارجي يقع على من سلطة غير ذاتي ومن ثم فهو مختلف عن الالتزام . وهنالك أمثلة كثيره للالتزام منها : الالتزام الأخلاقي ، التزامي بطاعة القوانين ، التزامي بقواعد الدين ، التزامي بأن يصبح الواجب عندي حقاً .

رابعاً : حرية الداخل

١٨- هذه حرية خاصة تلجأ فيها الذات إلى تحرير الروح أو الفكر فقط وهي نوعان نصوغهما فيما يلي :

١٩- في هذا النوع من الحرية تقوم الذات بتحرير الروح دون الجسد ، أي تخليصها من الجبر الخارجي الواقع على البدن نتيجة عجزه عن أن يكون حراً . وفي هذه الحالة تفقد الذات التعادل بين الروح والجسد في الفعل الذي يعتمد عليه التحقيق في الواقع حين تمارس الروح فقط الحرية أما الجسد فيخضع للجبر والإلزام ، فتنتفي بهذا تعادلية الممارسة الوجودية التي يشترك فيها الجسد والروح وتفقد الذات القدرة على الجمع بين الظاهر والباطن . وبناء على هذا لاتفصح الذات عن ماهيتها إنما تقوم بممارسة أفعال زائفة ليست من طبيعتها الحقيقية ، ومن ثم لا تعبر هذه الأفعال عن شخصيتها لأن الشخصية هي تكامل واتحاد بين الخارج والداخل أي بين الظاهر والحقيقة . فالفعل الذي يحققه المرء في الواقع هو تعبير عن التحام الروح بالجسد أو الفعل بالسلوك . ونتيجة لفقدان التعادلية تفقد الذات قدرتها على اختيار ممكناتها الحقيقة إذ تختار مالا تبغيه أي ماليس من طبيعتها . وهي هنا تكون مجبرة على هذا الاختيار ، لذلك تفقد إمكانياتها الحقيقية وتقوم بتحقيق ذات غير ذاتها ، أي يتحرك الجسد فقط من خلال اندماجه بين ذوات أخرى وتلبية رغباتهم وفي نفس الوقت تكون الذات فاقدة للصلة الروحية التي تربط بينها وبين هذه الذوات .

وهنا تقف الذات أمام نفسها وتشعر أنها مقبلة على العدم لأنها لاتقوى على الاختيار الصحيح من عالم الإمكان ، ويترتب عليه عدم ممارسة الفعل الصحيح . إنها فقط تحقق جانباً واحداً فى العالم المادى ، وليس هذا بطبيعة الحال تحقيقياً حراً إنما هو خضوع الجسد لجبر العالم المتمثل فى ذوات أخرى تقوم بعملية إخضاع الذات وإجبارها على أداء أفعال معينة . لكن الذات هنا لاتُخضِع إلا الجسد وحده ، وهذا معناه عدم قدرتها على تحرير الجسد وتحقيق إمكانياته الحقيقية لذلك تلجأ الذات الى تحرير الروح عوضاً عن أسر الجسد وتبلغ بها درجات سامية . وهنا تستقر الذات بتحقيق هذا النوع من الحرية ، وتهدأ بعد الصراع الناشئ من تباعد الجسد عن الروح ومحاولة كل منهما جذب الذات .

وتقوم الذات بتقوية الحياة الروحية ، وحصر ممكنات الحياة الجسدية مثل تحديد شهوات الجسد والإكثار من العبادة و التمرينات الروحية والعقلية . وخير ممثل لهذا النوع هو " رابعة العدوية " فنجدها قد عانت فى مرحلة من حياتها من العيش بين طرفين متباعدين ، فهى فى البداية خضعت روحيا وجسديا لعالم المادة غير أنها وجدت أن اختيارتها ليست حقيقية لكنها لاتقوى على تحرير الجسد فلجأت إلى تحرير الروح وهذه هى المرحلة الثانية . أما المرحلة الثالثة فهى بلوغ الروح أسمى درجات العلو وقدرتها على جذب الجسد وتحقيق التوازن المنشود بين الباطن والظاهر وجعل الجسد والروح متحدان فى عملية الاختيار والفعل الحر بعد ما كانت الروح وحدها هى القادرة على أداء هذا الفعل الحر .

٢٠- أما النوع الثانى فتمثله حرية الفكرين والموسيقين والشعراء والمبدعين ، لأن عملية الإبداع تحتاج إلى حرية عقلية لاتتحدد حتى يتمكن الفنان من الاقتراب إلى روح الإبداع ، وهذه الروح الأخيرة هى لحظات تختلف عن لحظات الحياة المادية العادية ، يقول ريتشارد فاجنر " استسلمت لغفوه خيل لى خلالها أنى غصت

فـى مـاء جـارف سـرعان مـا إتخـذ خريـر المـاء طابعـه الموسيقى فكـان المركـب الهارمونى من مقام مى بيمول كبير " ومما لاشك فيـه أن لحظـة الإبـداع الفنـى هـى لحظة يشعر فيها المرء أنه ليس جزءاً من العالم المادى أو خاضعاً له بـل لـه مطلـق الحرية على إجتيازه وهذه العملية تمثل قدرة علـى التركيـز الشـديد ، وحشـد طاقـات الحاضر وتحديد ممكنات المستقبل والجمع بين قوى الروح وممكناتها وقـوى الجسـد ووقائعه . ولاشك أن قوى الـروح والعقـل أكـثر حريـة مـن إمكانـات البـدن وبالتـالى يمكنها أن تتجول بلا قيود تعوقها . ويوضـح لنا هذا الأمر ما قام بـه كنـط حيـن مـيز بين الفكر والوجود من أجل إثبـات وجـود عـالم الأشـياء فـى ذاتهـا ، فيقـرر أن هـذا العالم ليس له وجود مادى كما الحال بالنسبة للعالم الطبيعى موضوع معرفتنا ، لكـن بالرغم من هذا فإننا يمكننا أن نفكر فيه لأن الفكر ليـس محـدداً مثـل الوجـود المحـدد بموضـوعات العالم الخارجى ، فيمكننى أن افكر فيما أشاء ، فى عالم معقول ، أو فـى حصـان مجنـح أو غنـاء الملائكـة . إذن تختلـف حريـة الفكـر عـن حريـة الجسـد ، فالأخيرة محددة فى العالم المادى بوقائع معينة مثـل الحتميـة الواقعـة علـى أى جسـم مادى ، أما حرية الفكر فهى أكثر سعة ورحابة ولاتحديدا . ونحـن يمكننـا أن نشـعر بهذه الحرية ، فعند الاندماج فى سماع سيمفونية نشعر أننا محلقين للحظات فى عـالم بلا مدى ، نشعر لمدة ثوان أننا تحررنا من عقال المادة وصرنا أرواحاً خالصـة لهـا وجود متميز مختلف عن الطبيعة المادية التى ننزلق إليها كل يوم فى حياتنا العادية ، فنحيا شعور الفنان وإحساسه فى مقطوعته الموسيقية أو قصيدة الشاعر إذا كان يعبر عن ألم أو سعادة ، يقول شوبنهور " الموسيقى تعبير عن الوجود فى وحدته المطلقـة فهى لاتعبر عن هذا الألم أو ذاك الفرح ، إنمـا تعبر عـن الألـم كلـه والفـرح كلـه ". والمطلق المقصـود هنـا فـى " كـل " يشـير الـى طبيعـة الـروح الحـرة التـى تـدرك الوجود ككل وتربط بين سائر أجزاء الوجود فى وحـدة واحـدة ، هـده الـروح الحـرة تجمع بين الإطلاق والتحديد وتستطيع أن تتجول كيفما تشاء فى عالم من الإمكان .

٢

فى الفلسفة المثالية

١- تتجلى طبيعة الوجود فى تلك المسيرة الجدلية التى يقطعها الفكر حتى بلوغ أرقى مراحله دون حزف أو إقصاء أية مرحلة . ولاشك أن هذا يمثل حال الوجود بأسره وعلى قمته الوجود الإنسانى كوجود متميز . فلا يمكن حذف جزء من تاريخ فكر بوصفه مرحلة قد انتهت وولى تأثيرها . إن الوجود ككل والوجود الإنسانى بصفة خاصة يشكلان منظومة جدلية متسقة مترابطة . فالوجود منظومة جدلية لأنه تاريخ فكر ، أو وجود فكر يتمثل فى مجموع مراحل وعى العقل بما يحيط به . وهو منظومة متسقة نظرا لوجود توافق بين الظاهر والباطن أو بين الفكر والواقع الحى ، وهو أخيرا منظومة مترابطة لأنه لايمكن حذف أى جزء منها لأن أى جزء هو بمثابة فترة محددة ، وكل فترة تمثل مرحلة فكرية جوهرية فى هذه المنظومة .

وطالما تسير هذه المنظومة بهذا المنوال ، فلا يمكن لها أن تقبل عملية السلب التى يدعمها الثالوث الهيجلى ، لأن الوجود فى رأينا لايتحقق من الفكرة ونقيضها ثم المركب منها ، فإذا بدأ بمقدمة أو فكرة أولية معينة ، فإن هذا أمر لاغبار عليه لأننا لاندرك الوجود ولا كيفياته إلا من خلال تلك الفكرة . لكن لو جاءت فكرة أخرى تسلب شرعية الأولى فتدحضها ، مع العلم أن الفكرة الأخيرة ذات طبيعة سالبة تماماً وبالتالى ينتصر السلب على الإيجاب ، وقد تكون الفكرة الأولى صحيحة وليست فى حاجة إلى البطلان ، إذن هل يمكن أن يتضمن الوجود السلب فقط ؟ هل يمكن أن يحيا السلب بتدميره لما قبله ؟ ثم كيف يجمع المركب بين الفكرة المدحضة والفكرة الداحضة معا لإنتاج فكرة جديدة ؟ بمعنى كيف يمكن أن نقيم ونشيد فكرة جديدة تعتمد فى هذا التشييد على عناصر مرفوضة وأداة الرفض

نفسها . ولذلك لايمكن أن يعتمد الوجود على جانب السلب بهذا الشكل ، لأن السلب هو نزع شرعية الوجود من الموجودات ، وقد يكون المسلوب صحيحا وشرعيا .

٢- إن الوجود مسيرة جدلية مترابطة الحلقات ، ولا يمكن تطبيق الحذف على أى منها حتى لو كان فى مجال العلوم ، فالنظرية العلمية كما نعرف هى إحصاء لما هو حال الآن ، ومن ثم فهى تخضع لآخر ما وصلت إليه الأبحاث المعملية من إبدال جديد بقديم ، وهذا شأن العلم الذى يجيز إحلال الجديد وتبديله بالقديم اذا أثبت الجديد عجز أو بطلان القديم .

٣- لكن إلغاء النظرية العلمية الجديدة للنظرية القديمة لايعنى محو القديم تماماً ، لأن هذا القديم قد صار جزءاً من تاريخ النظرية . وبالتالى إذا كان القديم يمثل جانب السلب ، فالجديد لايلغيه تماما ، وإنما يُبقى عليه كمرحلة من تاريخ النظرية . وقد يكون الجمع بين القديم والجديد هو المركب الهيجلى ، إلا أننا نرى أن الوجود ليس قائما على الدوام على السلب والمركب ، إنما هو كما سبق القول بمثابة منظومة جدلية تسير وهى حاملة بين طياتها أحوال العقل بنجاحة وفشله ، بخفوقه وانطلاقه ، بسموه وضحالته ، بخيره وشره . إذن فالوجود ليس سلباً ، إنما السلب هو قلة إدراك العقل الإنسانى لكيفيات معينة فى فترة ما ، وهذا الإدراك الضئيل يورث ضعف الوعى وخفوق الفكر ، لكن قد يعاود العقل نشاطه فيكون الانطلاق والتوهج .

٤- وفى حقيقة الأمر فإن استمرار هذه المسيرة الجدلية يؤكد على أن الوجود الحقيقى هو وجود الذات وأن سلسلة الوجود ما هى إلا تاريخ فكر دائم السعى إلى ماهو أسمى وأرقى ، ولايتحقق هذا الرقى إلا فى المرحلة التى يبلغ العقل فيها أعلى

درجات رفعته وسموه فيشمل الوجود بأسره ، وإذا شمل الوجود تحقق الترابط والتوافق بين الذوات .

إن العقل هو أقوم مافى الإنسان كما دعا ديكارت ، وهو فى الفلسفة مبدع المبادئ التى تفسر الوجود وتنظم أجزائه . ولقد فهمت الفلسفة المثالية دور العقل جيداً فى تفسير الوجود ، وبينت أن الوجود يخضع لنظام دقيق محكم سواء كان هذا النظام هو نظام العقل أو نظام الطبيعة ، وأن ثمة توافق بين النظامين . فعلى الرغم من أن العقل لايخلق نظام الطبيعة إلا أن يجوز له فهمه وتنظيمه بطريقته المقولية وفهم الضرورة المنطقية بين أجزائه . وبناء على هذا فثمة اتساق فى الوجود يظهر فى جانبين : اتساق يظهر فى سببيه الوجود ، واتساق يظهر فى منطقية الوجود ، والعقل قادر على الجمع بينهما فى نسق محدد هو البناء الفلسفى .

٥- إن العقل بهذه الكيفية يصبح متضايفا مع الواقع أو الطبيعة ، والتضايف فى اللغة هو الصلة بين شيئين أو ظاهرتين يتغيران معا فى نظام متسق . وبالتالى يتضمن العقل مبادئ تتيح له فهم هذا الواقع واستيعابه وتنسيقه . وقد تكون هذه المبادئ قبلية كما الحال فى المقولات وقد تكون تجريبية كما هو الحال فى معطيات التجربة والخبرة . لكن قد لاتستوعب فاعلية العقل طبيعة كافة الموجودات أو تحصيل كل الأنساق المحددة لفهم الوجود ، لكن هذا لايقلل من قدرته . فقد يقدم العقل شكلا معينا كما هو الحال عند هيجل لتوضيح طبيعة الموجودات ، ولقد استطاع هيجل أن يوسع من دائرة العقل وقدرته عندما جعل منه نشاطا ديالكتيكيا يستوعب شتى المتناقضات ، لكنه رأى أن هذه القدرة العقلية تظهر حين يحقق العقل ماهيته من خلال التاريخ ، حيث أن هذا التاريخ الكلى الشامل هو القادر على كشف قدرة العقل وطاقته الإبداعية المستمرة من خلال تاريخ ديالكتيكى .

٦- واذا كان هيجل قد حدد لنا أن قدرة العقل تظهر من خلال التاريخ فإن هذا لاينقص من قدر نظريته ، بل يكفى أنه كشف لنا عن تلك القدرة الكامنة فى العقل وهذه الحركة المستمرة فى التاريخ ، وبعبارة أخرى إنه على الرغم من أنْ هيجل قد حصر قدرة العقل فى حدود التاريخ فإن هذه القدرة ليست محدودة وإنما هى قدرة لامتناهية لأنها تجمع كل حلقات الفكر ومراحله حتى المتناقض منها . ولذلك لم ترق كنط تلك القدرة اللامحدودة التى حباها هيجل للعقل فوضع حدوداً لهذا العقل حين بين أن الفكر البشرى عاجز عن معرفة الأشياء فى ذاتها لكنه بالرغم من هذا قد أقر بوجود عَالم الأشياء فى ذاتها بوصفة مبرارت عملية ، فيرى أن لدينا مثلا ذهنية أو أفكاراً خالصة لانصل إليها فى عالمنا المحسوس لكنها لاتزال طاغية وملحة ، ولكننا نقع فى الخطأ إذا اعتقدنا أن هذه المثل تقابل واقعاً خارجيا ، لكن تبدو حقيقة هذا العالم فى ذاته حين نكتشف أنه لازم للإلزام الخلقى و القيم الدينية . رأى كنط أن تقرير وجود العالم فى ذاتة يمهد للحديث عن وجود الله و الحرية وخلود النفس[1] لكن بالرغم من أن كنط قد قصر عالم الأشياء فى ذاتها فى حدود المبررات العملية ، إلا أننا نرى أنه رأى فى العقل قدرة لامحدودة تكشف عن نسق من أنساق الوجود المتمثل فى عالم الأشياء فى ذاتها، حيث يمكن أن يشكل هذا العالم نوعا من المقولات العقلية وهذا لا يتعارض مع أى سلطة دينية او خلقية .

٧- وطالما آمنت المثالية بقدرة العقل إيمانا عميقا فإنها لا يمكن أن تبتعد عن الواقع وتسبح فى خيالات كما وُصِفَت أحيانا ، وذلك لأن وصفها بتلك الصفة يعنى تبديد نشاط العقل وخفوق فاعليته . ولذلك فإننا نرى المثالية عبارة عن طريقة تفكير ، وهو تفكير منسق منظم طالما يخضع لقدرة العقل . ولذلك فقد وقع الكثير فى خطأ اعتبار المثالية بعيدة عن الواقع نتيجة الخلط الذى نشأ بين اعتبار المثالية طريقة تفكير واعتبارها سلوكا ، فالمثالية ليست سلوكا ، ولا يصح أن نقول سلوكا

---

[1] - د. محمود زيدان : كنط وفلسفته النظرية ص ٢٣٨ .

مثاليا إنما نقول سلوكا أخلاقيا حين يكون سلوكا خيرا. إذن لا تكون المثالية إلا أسلوب تفكير يعتمد على العقل فى فهم الواقع وجعله معقولا .

٣
فى الزمن

١- نبدأ العرض بتقرير أن الزمن منفصل عن المكان ولا ضرورة للجمع بينهما لأن لكل منهما مجالا محددا وخصائص مميزة . ولقد تعودنا الجمع بينهما بسبب أن وجودنا فى المكان يسمح بتعاقب الزمن أو أن الزمن حال فى المكان ، لكن لايعنى هذا الحلول أن هنالك ترابطا بينهما . فإذا كان الامتداد من طبيعة المكان ، فإنه ينطبق – ليس بالمثل – على الزمن على أساس أن الزمن يمتد عقليا للمستقبل عن طريق التوقع وللماضى عن طريق التذكر . أما امتداد المكان فهو امتداد مادى ملموس حتى لو كان استدلالا ، لأن الاستدلال فى هذه الحالة يعتمد على معطيات حسية بمثابة خبرة شخصية . ولقد وضعت أمامنا الخاصية المادية للمكان أهم تمييز بين المكان والزمان ، وهذا التمييز الهام هو خاصية الارتداد ، فإذا افترضنا أن المكان خط مستقيم فإننا يمكننا الانتقال فى أى موضع فى هذا الخط ، فإذا سرنا للأمام يمكننا أيضا العودة للخلف أى نرتد الى نفس المكان الذى بدأنا منه أو يمكننا التقهقر فى المكان . لكن لايمكن أن نرتد فى الزمن واقعيا كالمكان لأننا لايمكن العودة واقعيا للماضى ، إن مايربطنا بالماضى ليس شيئا ماديا لأننا نعتمد على الذاكرة ، بينما المادة هى التى تؤكد ارتدادنا وتحركنا فى المكان .

٢- للزمن إذن استقلال تام عن المكان فى كل أنحائه لكن إذا أردنا ارتباطا بين المكان والزمن فإن هذا الارتباط لايكون بين كل أنحاء الزمن الثلاثة إنما يكون بين المكان ونحو واحد فقط هو الحاضر على أساس أن وجود الموجودات الفعلى فى

المكان لايتحقق واقعيا الا فى زمن حاضر ، وإن كان حاضرا خادعا ، بينما لايرتبط المكان بالمستقبل والماضى .

٣- لكنا وجدنا ماكتجارت يضع للمستقبل أهمية أنطولوجية هامة ، وإن كنا نرى أن ماكتجارت قد استنبط المستقبل استنباطاً منطقيا صارما بوصفه وضعا وجودياً توجد به الحقيقة . ويتضح هذا الاستنباط حين يقرر أن الماضى ليس إلا وجوداً ساكنا قليل المحتوى . أما الحاضر فإنه وإن كان تحقيقا فعليا للذات ، فضلا عن تضمنه محتوى أكثر من الماضى إلا أن متاخمته للماضى ومتاخمته ايضا للمستقبل فى الاتجاه اللاحق تحدد له انتهاء انطولوجيا . أما بالنسبة للمستقبل فهو الوضع الوحيد الذى لايتحدد ولا ينتهى ومن ثم فهو أفضل وضع لوجود الحقيقة اللامتناهية نظراً لتميزه أيضا بتلك الطبيعة اللامتناهية . غير أن هذا الوجود المستقبلى فى رأينا يمثل إمكانية مطلقة ويقابل الوجود بالضرورة ، وهذا الوجود الضرورى هو مايميز المراحل السابقة على المراحل الأخيرة فى سلسلة الوجود وبين الوجود بالضرورة والوجود الممكن فارق كالفارق بين الظاهر والحقيقة ، ولذلك فالظاهر هنا هو الوجود المنتهى أما الحقيقة فهى الوجود اللامتناهى ، وهذا اللامتناهى لا ينطبق إلا على وضع واحد فقط من أوضاع سلسلةالوجود وهو المستقبل .

٤- إذن يصل ماكتجارت عن طريق الاستنباط إلى أن المستقبل هو أنسب وضع للحقيقة . لكنا نرى غير ذلك فإذا تحقق هذا الوجود الحقيقى فإن هذا يعنى وجود لحظات يحيا فيها هذا الوجود بوصفه وجودا فعليا لا وجودا ممكنا . لكن هذا الوجود الفعلى لايوجد إلا " الآن " و " الآن " لاتوجد إلا فى الحاضر ، إذن لابد أن توجد الحقيقة فى زمن حاضر ، أى توجد فى اللحظات التى تحياها الذات بالفعل حتى لو لم يتحقق هذا الحاضر الآن أى لازال موجودا فى المستقبل فى اللحظات

القادمة فإنه لايكون بلا نهاية مطلقة أو يدوم بلا توقف ، إنما لابد له أن يتوقف ، حيث يصير هذا المستقبل حاضرا فتحيا الذات فى هذا الحاضر وجودها الحقيقى . وهنا لابد أن نميز بين حاضر الحقيقة وحاضر الظاهر ، فالحاضر الظاهرى لابد له أن ينتهى حتما أما حاضر الحقيقة فهو حضور أبدى - إن جاز لنا استخدام هذا التعبير - إنه وجود متحقق فى الآن بكامل هيئته ، حيث تحياه الذات وتشعر بماهيتها الحقيقة . وأهم ما يميز هذا الوجود هو عدم احتياجه إلى الزمن كى يوجد . لكن لايعنى عدم احتياجه للزمن رفض الزمن نهائياً، بل مايهمه هو الحاضر الذى هو مجال تحققه الوحيد ، إنه كل الخبرة وتمام المحتوى وغاية ما يصل إليه الفكر من كمال والروح من سمو ، حيث ينصب كل هذا فى فعل دائم التحقيق . إن هذا الوجود هو الفردوس ، ولحظات التجلى عند الصوفية ، بل يمكننا أن نحيا هذا الحضور الدائم فى لحظات معينة فى عالمنا الواقعى أثناء استغراقنا الكامل فى الفكر الفلسفى أو فى استيعابنا التام للموسيقى والشعر والتصوير ، إن الذات المبدعة تقترب إلى حد كبير مما دعا اليه ماكتجارت . فالحياة الروحية التى يمارسها الفيلسوف مثلا أو الموسيقار ماهى إلا جانب من جوانب السمو الروحى ، وهذه الحياة لاتتحقق إلا فى حاضر يدوم بلا توقف ولايمكن أن توجد فى المستقبل الذى لايتم فيه التحقيق . فالإبداع أو الخلق لايتم فى مستقبل إنما فى الحاضر بوصفه تحقيقا فعليا وتعبيرا عن الماهية الحقيقية . فتكشف لنا لحظات الإبداع عن حاضر مختلف عن حاضر حياتنا اليومية ، إنه حضور أبدى تحياه الذات ولاتعيشه فقط ، أما أبديته فهى وإن دامت لحظات فى رحلة الخلق ، فإنها تدوم بشكل آخر يخلد المخلوق والخالق ، ويمكننا أن ندرك هذا واضحا فى خلود فلسفة هيجل وموسيقى بيتهوفن وشعر أبى العلاء وشوقى .

٥- إن للمستقبل أهمية أخرى فى رأينا غير تلك التى رآها ماكتجارت . فالمستقبل فى رأينا إمكانية مطلقة متضمنة إمكانات لم تتحقق بعد من وجهة نظر

الحاضر . لكن لو فرضنا أن المستقبل يدوم إلى مالا نهاية كزمن مطلق فإن محتواه لايدوم بدوامه المطلق ، وأقصد بالمحتوى هنا الأحداث ، إن المستقبل بهذا المعنى لايرتبط بالحاضر وإنما مايرتبط بالحاضر هو محتوى ذلك المستقبل المتمثل فى الممكنات أو الأحداث والأفعال التى تقبل التحقيق أو الوجود الفعلى . ولذلك يظهر لنا المستقبل فى صورتين الأولى بوصفه زمنا لانهاية له ممتد إلى الأبد ، والثانية ظهوره بوصفه المتضمن لظواهر ممكنة قابلة للتحقيق .

وهنالك علاقة بين ظواهر المستقبل الممكنة وبين الإنسان ، لكن على الرغم من أن الإنسان ليس له تلك القدرة الشمولية لكافة الممكنات الموجودة فى المستقبل ، إلا أنه يستطيع أن يفاضل ويختار بينها ويحققها فى الواقع . لكنه لايستطيع أن يحقق كافة الممكنات وبالتالى يمثل المستقبل للإنسان معيار الخير والشر على أساس أن تأثير المستقبل على الحاضر بخيره وشره أكثر من تأثير الماضى عليه .

٦- إن الحاضر يمثل محددا حقيقيا لتلك الكثرة اللامتناهية لممكنات المستقبل التى قد تسبب قلقا وحيرة للإنسان . وبالرغم من ذلك الجبر الصارم الذى يضيفه الحاضر على تلك الممكنات بسبب تحقيق بعضها وترك البعض الآخر ، إلا أنه يعتبر حدا لنهاية صراع الإنسان بين الممكن والضرورى . ولذلك يصير الحاضر عالم الفعل الحقيقى الذى تتحول فيه ممكنات المستقبل المطلقة إلى موجودات حقيقية وأحداث معبرة عن وجودنا الفعلى ، وهذا الوجود يحتاج منا أن نحياه حتى يمكننا تشكيل محتوى الزمن ذلك المحتوى الذى قام هيجل بالكشف عنه فى فلسفة تاريخ العقل .

٧- لقد اعتقد ماكتجارت أن المستقبل هو الذى يغذى المرحلة الأخيرة . لكننا نرى أنه لو فرض وجود مرحلة أخيرة فى سلسلة حياة الذات فإن هذه المرحلة

لاترتبط بالمستقبل إلا من حيث أنها متاخمة له بوصفه يمدها دائما بالحياة ، لكن لها علاقة وثيقة مباشرة بالماضى ، فهى عندما تصل إلى هذا الحد المتاخم للمستقبل ، لا تصل إليه إلا وهى شاملة المراحل السابقة التى خبرتها فى حياتها ، وهذا الشمول إنما يعتمد فى الأساس على محتويات زمنها الماضى بوصفه تاريخ خبرة الذات ، حيث تتحكم هذه المحتويات فى اختيار ممكنات المستقبل ، بمعنى أننى اختار ممكنات بناء على مالدى من خبرة ماضية تحدد لى طبيعة هذه الممكنات التى اختارها وبالتالى اعتمد فى هذا الاختيار على وجودها الممكن فى المستقبل ، أى لا اعتمد فى اختيارى على ما سوف أملكه إنما على ماملكته بالفعل . فالحاضر على الرغم من أنه مجال الوجود الفعلى إلا أنه يظهر أحيانا كحاضر خادع لايدوم ويعتريه التغير والتبدل . أما المستقبل فهو إمكانية مجهولة حدودها وهذا يصيبنا بالقلق والحيرة ، بينما الماضى يمثل عالم الخبرة الباقية والمعرفه المستمرة فى الازدياد ، وبالتالى لايصيبه التغير ، ولا ينتابنا القلق تجاهه لأن أفعالنا قد وضحت تماما فيه ، حيث تكون هذه الأفعال بمثابة إثراء للحاضر ، ويظل هذا الإثراء باقيا لأننا نكون قد خلقنا ماضينا وحددنا صفاته ومميزاته ، فلا غرو إذن أن نسلك معتمدين على هذا الماضى أو على خبرتنا التى تزداد تدريجيا حتى نصل إلى المرحلة الأخيرة التى نكون قد بلغنا فيها حدا من الكمال . يقول برجسون " إن الماضى بأسرة يتبعنا فى كل لحظة ، فكل ماشعرنا به وفكرنا فيه وأردناه منذ طفولتنا ماثل أمامنا وباسط ذراعيه نحو الحاضر .... ولاريب فى أن تفكيرنا لايعمل إلا فى نطاق جزء ضئيل من ماضينا لكننا نرغب ونريد أن نعمل معتمدين على ماضينا بأسره " .(٢)

---

٢ - برجسون : التطور الخالق ، ترجمة : د . محمد محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٥

- قائمة المراجع

- الكشاف

المراجع العربية

١- ابن رشد : تلخيص المقولات لأرسطو ، تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٢- افلاطون : فيدون وكتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط ، ترجمة وتعليق وتحقيق د . على سامى النشار وعباس الشربينى دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ .

٣- د. امام عبدالفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، دار المعارف القاهرة .

٤- برتراند رسل : أصول الرياضيات ، جـ٤ ترجمة د. محمد مرسى أحمد ود.أحمد فؤاد الأهوانى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤.

٥- برتراند رسل : مقدمة للفلسفة الرياضية ، ترجمة د . محمد مرسى أحمد مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٦- جيمس جينز : الفلسفة والفيزياء ، ترجمة جعفر رجب ، دارالمعارف القاهرة ، ١٩٨١ .

٧- ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٨- د. زكريا ابراهيم : مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧١ .

٩- د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، القاهرة .

١٠-د. زكى نجيب محمود : المنطـق الوضـعى ، جـ١ ، ط ٦ ، مكتبة الانجــلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

١١- سعد عبدالعزيزحباتر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجـلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

١٢- د.عبدالرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠ .

١٣- د.عبدالرحمن بدوى : أفلاطون ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩ .

١٤- د.عبدالرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، ط٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

١٦- د.عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩.

١٧- د. فؤاد زكريا : اسبينوزا ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، القاهــرة ١٩٦٢ .

١٨- د. فؤاد زكريا : جمهورية افلاطون ، الهيئة المصرية العامـــة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠.

١٩- ليبنتز : المونادولوجيا ، ترجمـــة د. عبد الغفار مكاوى ، دار الثقافة للطباعه والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

٢٠- د.محمدعلى أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ ١ ، دار الجامعات المصـــرية الاسكندرية ، ١٩٧٣ .

٢١- د.محمدعلى أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ٢ ، الهيئة المصرية العامـــة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٢٢- د.محمد فتحىعبدالله : الجدل بين ارسطو وكنط ، دراســة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩٥ .

٢٣-د. مراد وهبة : المعجم الفلسفى ، ط٣ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة .

٢٤- معن زيادة ، ناشر : الموســوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنمـــاء العربى بيروت ، ١٩٨٦ .

٢٥-د.محمود زيدان : فـــى النفس والجسد ، دار الجامعـات المصــــرية ، الإسكندرية ، ١٩٧٨ .

٢٦-د.محمود زيدان : قوانين الفكر الأساسية ، مقال منشور فى كتاب تذكارى عن زكى نجيب محمود ، كلية الآداب ، جامعة الكويت ١٩٨٧ .

٢٧- د.محمود زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارق القاهرة ١٩٦٨.

٢٨-د.محمود زيدان : مناهـــج البحث الفلسفى ، جامعـــة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ .

٢٩- د.محمود زيدان : من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٢ .

٣٠- د.محمود زيدان : المنطق الرمزى ، نشأته وتطوره ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .

٣١-د.محمود زيدان : نظرية المعرفة ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٩.

٣٢- هربرت ماكيوز : العـقل والثورة ، ترجمـــة د. فـــؤاد زكـــريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٣٣- هربرت ماكيوز : نظـرية الوجـــود عند هيجل ، ترجمـــة ابراهيم فتحى دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٤ .

٣٤- ولتر ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ، ترجمة د. امام عبدالفتاح امام دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣٠

٣٥- وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمـــة د. محمـد فتحى الشنيطى، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٦٢٠

المراجع الأجنبية

1-Bradley H.F. : Appearance and Reality, the clarendon Press, Oxford, 1930.

2- Bradley H.F. : Essays on Truth and Reality, Oxford London, 1944.

3-Brian Carr : Metaphysics, An Introduction, Macmillon London, 1988.

4- Dummet M. : A Defence of McTaggart's proof of time, An Essay reprinted in his " truth and other Enigems ", Duck worth, London, 1973.

5- Eddington A : The Nature of physical world ` London, 1038.

6- Ewing A.C. : The Fundamental Questions of philosophy Routledge and Kegan Paul, London, 1985.

7- Flew A. : A Dictionry of Philosophy, Macmillan Press, London, 1979.

8- Hamlyn D.W. : Metaphysics, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

9- Hegel : The Science of Logic, Trans by Jonaston 2 vols. Macmillan London 1929.

10- Joacl C.E. : Physical Aspects of Modern Science, Unwin books, London, 1963.

11- Lacas J.R. : Atreatise on time and Space, Mothuen and cottd, London, 1973.

12- Locey A R · Modern Philosophy , An Introduction , Routledge and Kegan poul , London , 1982 ·

13- McTaggart J . : An Ontological Idealim , An Essay in Contemporary British Philosophy . ed . by J . H . Muirhead , George Allen , London , 1925 .

14- McTaggart J : The Nature of Existence , 2 vols . Combridge University Press , Combridge 1988.

15- McTaggart J : Studies in the Hegelion Dialectic , C.U.P, Cambridge 1922 .

16- McTaggart J : Personality , . An Essay in Encyclopidia of Religion and Ethics , vol 9 .

17- Mellor D.H : Real time , Cambridge University Press , cambridge , 1981 .

18- Pears D.F . : Time , truth and , Inference , An Essay in " Essays in Conceptual Analysis " ed by A. Flew , London 1960 .

19 -Ralph c .Waker : Kant , Routledge and Kegan Paul London 1982 .

20- Russell B . : History of westren Philosophy , Aclarion Book , U.S.A .

21- Russell B. : Mysticism and Logic Langman Press , London , 1918 .

- Russell B . : Problems of Philosophy ,Oxford , press London 1962 .

23- Smart J. C. : The River of time , An Essay in " Essays in Conceptual Analysis " London 1960 .

24- Soralje R . : Time Creation and the Continum , Duck worth , London 1983 .

25- Terry Pinkard : The Logic of Hegel's Logic , An Essay in " Hegel " ed . by Micheal Jnwood , Oxford Press , 1985 .

كشاف

رقم الإيداع ٩٩/٤٢٠٨